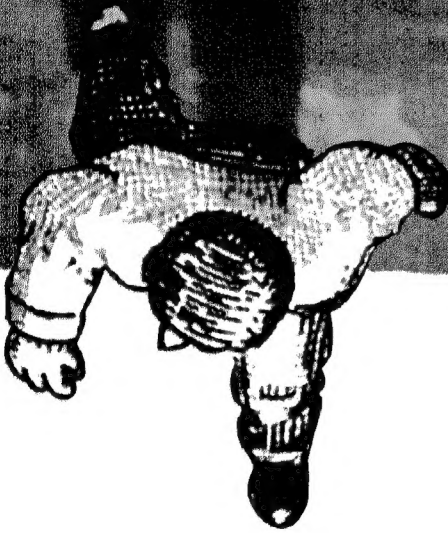


تأسيس الحرية

مقدمة إلى أصوليات الإنسان

الدكتور عزت قرني



دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

قبة هـ - قريظ - القاهرة



تأسيس الحرية

مقدمة إلى أصوليات الإنسان

بناء الفلسفة الجديدة

الدكتور عزت قرنى

تأسيس الحرية

مقدمة إلى أصوليات الإنسان

٢٠٠١م

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (الإقاهرة)

الكتاب : تأسيس الحرية (مقدمة إلى أصوليات الإنسان)

المؤلف : د. عزت قرني

رقم الإيداع : ٢٥٩٦ / ٢٠٠١ م

الترقيم الدولي : 9 - 327 - 303 - 977

تاريخ النشر : ٢٠٠٢ م

الناشر : دار قباء

للطباعة والنشر والتوزيع

حقوق الطبعة والترجمة والاقتباس محفوظة

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج امون
الدور الأول - شقة ٦

٦٣٦٢٥٦٢ - فاكس / ٦٣٧٤٠٣٨

المكتبة : ١٠ شارع كامل صدقي - الفجالة (القاهرة)

٥٩١٧٥٣٢ / ١٢٢ (الفجالة)

المطابع : مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)

٠١٥ / ٣٦٢٧٢٧

WWW.allnkya.com/debaa

e-mail: qabaa@naseej.com

Kabaa@ajeel.com



تقديم

تعود جذور هذا العمل المباشرة إلى نوفمبر ١٩٨٩م، حين قام المؤلف بإعداد دراسة عن "إشكالية الحرية"، وذلك بعد أن أشرف على الانتهاء من مخطوطة "مستقبل الفلسفة في مصر". وقد بدا له حينذاك أنه من المناسب، لأسباب عديدة، اتخاذ موقف مفصل من مسألة الحرية، فأخذ في طرق أبواب الموضوع المختلفة، حتى ظهر له، بعد سنتين أو ثلاث من الأبحاث والتأملات، توازت مع أبحاثه لإعداد كتاب "الفلسفة في حياتنا اليومية"، أن باب الحرية يمكن أن يفتح على كثير من جوانب البحث الأصولي (أى الفلسفى، لأن الفلسفة هى دراسة الأصول)، وخاصة من زاوية طبيعة الوجود العامة وعمليات الطبيعة ومكان الإنسان فى الكون وطبيعة الذهن البشرى والفعل الإنسانى بعامة، وكذلك علاقات الإنسان المتنوعة فى المجتمع، وبخاصة فى ميادين السياسة والأخلاق والتربية والقانون، وغير ذلك. لهذا، فإن العنوان الفرعى لهذا الكتاب، "مقدمة إلى أصوليات الإنسان"، مبرر تماما، على نحو ما ستظهره القراءة التفصيلية لشتى فصوله، والتي تقدم مواقف أساسية، بعضها مقتضب بالضرورة، فى شأن كثير من المسائل، الكبيرة منها والصغيرة، بل إنه لىحتوى على الأسس البارزة للأصوليات العامة التى يهدف المؤلف إلى تقديمها.

إن هذا الكتاب يستهدف، فى النهاية، تقديم محاولة "لبناء" الحرية، وليس لتأسيسها وحسب. وكل أنظاره هى نتيجة "النظر إلى الوجود مباشرة"، أى إلى المسألة ذاتها، وإلى العالم وإلى الإنسان. أما ما يكون قد مر علينا، خلال القراءات، من آراء، فإننا نطبق عليه مبدأ "الصفر المنهجى": أى أن نعرفه ثم نضعه جانبا،

وحيث نكون في لحظات تكوين للموقف بشأن هذا الوجه أو ذاك من أوجه الموضوع، فإننا لا نضع في بؤرة وعينا شيئاً من كل ذلك، وإنما نركز على الأمر نفسه مقيمين له بأنفسنا لأنفسنا، أى لنا ولأهل الثقافة الجيدة، بلغة الضاد، والتي علينا أن نؤسسها تأسيساً وأن نبنيها بناءً.

للمؤلف

القاهرة، يوليو ٢٠٠٠م

مقدمة عامة

أولاً: أهمية موضوع الحرية

يكثر ذكر الحرية في هذا العصر أكثر من أي عصر مضى. والكل يتحدث عن الحرية، منظورا إليها من حيث اهتمامات كل متحدث ومصالحة: فنجد من يتحدث عن الحرية السياسية، وعن حرية الضمير، وحرية الشعوب، وحرية المرأة، وحرية الأديب، وعن الحرية الاقتصادية والحرية الجامعية، إلى آخر أنواع الألوان شديدة التعدد والاختلاف من الحريات. وهناك أسباب ظاهرة وراء كثافة الحديث عن الحرية ذلك منذ أربعين أو ثلاثين عاما مضت: فهناك ثورات الشعوب من أجل تحقيق استقلالها ونيل حريتها السياسية من المستعمر الأوربي، وهناك مطالبة أعضاء المجتمعات التي تحكم حكما استبداديا، وما أكثرها وإلى اليوم، بأن ينالوا، على الأقل، حق التعبير الحر عن تفضيلاتهم في شأن نظام الحكم وتوجيهات المجتمع، وهناك انتشار نسبي للتعليم أدى إلى زيادة علو صوت بعض الفئات للمطالبة بأشكال جديدة من التحرر، ولعل أهم تجسيد لهذا هو ما يسمى بحركات تحرير المرأة، إلى غير ذلك من أسباب أخرى واضحة، وأسباب غيرها مخفية تمثل مصالح بعض القوى على حساب الآخرين، ولكنها تلبس رداء الحرية النبيل. بل إننا نتوقع أن يكون موضوع الحرية مركزيا وساخنا خلال فترات طويلة مقبلة من الزمان، كما سيظل على مر كل زمان قائم في قلب اهتمامات الفرد الإنساني والجماعة البشرية سواء بسواء.

وهناك عامل دافع من وراء الاهتمام بالحرية لا بد من تخصيص حديث عنه. لقد قيل، وربما عن حق (ولكن هذا الحق له أوجه متنوعة من التصور)، إن هذا

العصر هو عصر الجماهير. نعم، بالفعل، لقد كانت سائر العصور السابقة في المجتمعات المدنية عصور صفوة أو قلة، تعيش في المدن خاصة، هي التي تشكل "المجتمع" على الحقيقة، ومعظم الباقين إما منتجون لضرورات المعاش وإما مستخدمون لخدمة تلك الصفوة، وهؤلاء وأولئك معا مجرد "متفرجين" على ما تصنعه الطبقة القائدة. وليس الحال هكذا اليوم، ولا نريد أن ندخل هنا في تفاصيل بيان ذلك، لأنه ليس من موضوعنا، إنما المهم أن نشير إلى عوامل ثلاثة جديدة خطيرة هي التي أدت إلى أن يكون هذا العصر، وربما كل عصر تال، "عصر الجماهير":

أ - انتشار التعليم، حتى ليصبح حقا للجميع، ومفتوحة كل درجاته، نظريا، أمام الجميع.

ب - بدء ثورة الاتصالات، التي تجعل أي فرد قادرا، نظريا، على الاتصال بأي فرد آخر وبشتى موارد المعرفة.

ج - بدء ثورة الإعلام، وهي على اتصال بسابقتها، حيث يصبح مجال الإخبار متسعا ليشمل كل أعضاء المجتمع، بل وكل من له أدوات الالتقاط المناسبة على سطح الكرة الأرضية، في نفس الوقت وسواء بسواء، وهو ما يمكن ترجمته بإمكان وضع نفس المعلومة ونفس الفكرة ونفس الشعور، على التقريب، لدى كل أعضاء الجماعة معا، بل وأمام أكبر عدد ممكن من الأفراد خارج الجماعة.

إن جماع هذا كله هو أن للمعرفة أصبحت في متناول يد الجميع. ومن المعرفة إلى الوعي بالذات، ومن الوعي بالذات إلى طلب الاستقلال، ومن طلب الاستقلال إلى الرغبة في تأكيد حرية ذلك الفرد الذي يعرف، نقول إن ما بين كل طرف وآخر من أطراف هذه السلسلة لا تقوم إلا خطوة واحدة ما أسهل أن يتقطع. إن انتشار المعرفة، إذن، يؤدي إلى إثارة مطلب الحصول على الحرية وإلى طلب ممارستها معا.

ولنفس هذه الأسباب، فإن علينا أن نعدل من تلك الصياغة المشهورة: "عصر الجماهير"، لنقول إن المقصود هو وصول الجماهير إلى حقوق الفردية. نعم، إن هذا العصر هو عصر للفردية، ولكنه عصر للفردية فى الغرب بالشكل وبالمضمون الذين تريدهما الحضارة الغربية، وهى بسبيل التحلل والانهيار، وهو عندنا اليوم عصر الفردية لأسباب تخصصنا، وعلى نحو هو أقرب إلى مستوى التمنيات منه إلى مستوى التنظيم الفعلى والتحقق الحقيقى، وربما كان جانب الوهم فيه أعظم بكثير من جانب الحقيقة، ولكن السمة قائمة، أو قل على الأقل إن الجميع عندنا يتحدثون عنها. ونتيجة لمبدأ الفردية هذا، وهو لا يزال مجرد لفظ دون أن يدري الجميع عندنا ما مضمونه وما حدوده، ونتيجة كذلك لما أشرنا إليه من عوامل بنوية، مثل انتشار التعليم وسهولة الاتصال وإمكان الاستعلام السريع، فإن مطالب جديدة تظهر عند شرائح جديدة من المجتمع كانت مهمة إما تماما أو شبه إهمال، وقد أشرنا من بينها إلى شريحة المرأة، ونضيف الآن شريحة الشباب، بل والصبية والأطفال، ونتيجة أيضا للعوامل المذكورة فقد أصبح هؤلاء جميعا وغيرهم يعلنون عن تطلعاتهم نحو مزيد من الحريات. وما من شك فى أن صراع المرأة مع الرجل وصراع الأجيال، داخل الأسرة خاصة والمجتمع عامة، سيكونان من أهم مراكز المعارك الاجتماعية القادمة على مدى مئات من السنين، وفى قلب هذا الصراع وذاك تقوم فكرة الحرية، أو قل، على الأذق، فكرة التحرر.

ثم هناك نتائج الاستخدام الشامل للآلات بانواعها والتي ستؤدى، مضمومة إلى نتائج كل العوامل السابقة المشار إليها ومتفاعلة معها، إلى هذه الظاهرة الجديدة كل الجدة والتي يحس بها الكثيرون من الأحياء اليوم على مستوى خبراتهم الشخصية: تلك هى تعقد المجتمع تعقدا شديدا، حيث تعددت جهات النشاط وجهات العمل وجهات الإدارة ومستويات القرار وفئات المؤثرين تعددا شديدا، وتتوعدت كذلك

واختلفت تنوعا واختلافا ظاهرين. فى ظل هذا التعتد يصبح المجتمع أشبه بالآلة الضخمة، ويصبح استقلال الفرد موضع تساؤل، وتثار إذن مشكلة الحرية. ثم لنصف، وفى إشارة سريعة وبغير إسهاب، أن سيطرة الاستخدام الآلى فى أنشطة المجتمع، من جهة، وشيطانية السيطرة الإعلامية على عقول الناس، من جهة أخرى، لا يؤيدان إلا إلى إثارة مشكلة الحرية من جديد، حيث يصبح الاستقلال والحرية فى خطر الفناء الفعلى من حيث الوقائع، وليس وحسب من حيث الإمكان وعلى مستوى النظر المجرد.

إن الذى ينبغى أن ننبه إليه هو أن خطر "المجتمع الشمولى" خطر قائم دائما. ويقصد من هذا التعبير، الذى اشتهر فى الغرب، وجود جهة مسيطرة توجه سائر جنبات المجتمع بيد من حديد، ووجهة واحدة، ولا تسمح لا بالاختلاف ولا بعرض المختلف، فهى موجهة المجتمع توجيهها شاملا لا يستثنى منه فرد ولا جهة ولا جانب. لقد كان هذا التعبير يقصد منه التوجيه السياسى المركزى لسائر مرافق المجتمع، ولكننا، من جهتنا، نرى أن خطر "الشمولية" يمكن أن يكون مصدره جهة سياسية (حزب سياسى، أقلية، طائفة...)، كما يمكن أن يكون مصدرا غير سياسى، بل ونرى على التحديد أن الشكل المغالى للتنظيم الرأسمالى المحكم فيه شىء وأشياء من خطر التوجيه الشمولى، لأنه يجعل كل شىء فى حياة الجماعة والأفراد، على السواء، فى خدمة آلة الإنتاج الرأسمالى ولمصلحة استمرار الربح لرأس المال ولصاحبه، حتى بكاء الأطفال فى أثناء غسل رؤوسهم يصبح موضوعا لفائدة الانتاج الرأسمالى، ثم يأتى الإعلان المنظم المكثف المدروس، لى يوجه الجميع نحو شراء كذا أو أكل كذا أو فعل كذا بأداة كذا. التنظيم الرأسمالى المحكم، إذن، قد يجلب معه أخطار إقامة "المجتمع الشمولى". ثم هناك كذلك اتساع "ميكنة" أنشطة المجتمع والأفراد، واعتماد الجميع المتزايد على الآلات، التى تحتاج هى ذاتها إلى آلات أخرى وأدوات، حتى ليمكن فى النهاية أن نتصور المجتمع وقد

أصبح فى خدمة الآلة وفى خدمة منتجها، بدل أن يكون العكس هو القائم، وفى هذا خطر إيجاد جهة مهيمنة على توجيه سائر مرافق المجتمع، ومن ثم أعضائه، إلى جهة موحدة متجانسة واحدية، وفى كلمة واحدة: شمولية. وحيثما يطل خطر الشمولية برأسه يصبح الحديث، وإعادة الحديث، عن الحرية أمرا ضروريا.

بالنظر إلى سائر الاعتبارات المختلفة السابقة، يصير الحديث عن الحرية أمرا واجبا. ولكن هناك، أيضا، اعتبارا من نوع مختلف. ذلك أن أمر الحرية أمر غامض شديد الغموض، حتى ليتمكن أن نقول إنه ليست هناك وحسب مسألة الحرية ومشكلاتها، بل وكذلك "إشكالياتها"، أي وجودها على هيئة لا تجعل من السير التوصل إلى فكرة واضحة عنها، فكرة تجلب حولها الاتفاق العام، وتشيع فى العقول جوا من "الرضى" العقلي، على الأقل إلى درجة أو أخرى، وهو الحال، مثلا، مع مبدأ السببية. لهذا، فإنه من الضروري الوقوف أمام مفهوم الحرية من أجل إيضاحه أيضا أصوليا (أي: "فلسفيا")، خاصة وأنا بسبيل إنشاء ثقافة وحضارة وأمة جديدة تماما.

ثم إن الحرية مطلب عام بالفعل، ولربما تجد مظاهر لها فى أفعال الوليد ذى الأيام المعدودة وهو يبعد عن أطرافه القيود الثقيلة، وحتى الخصوم الفعليون للحرية، الذين يدعون الارتكان إلى مصدر واحد وحيد للحق والحقيقة، يكونون هم ممثليه الوحيدين، والوحيدين القادرين على التعبير عنه، لا يجرون. اليوم على إنكارها أو استنكارها، وإنما قد يدورون ليلتفوا حولها، أو قد يسكتون وحسب، على الأقل، عن معارضتها، ينتظروا ليوم يشحذون فيه سكاكينهم. ومن جهة أخرى، فإن الجهات التى تتأمر لتسلب منك حريتك تعددت اليوم تعددا غريبا، وأحيانا ما تتلاقى مواقفها من وراء ستار، أو تتحالف تحالفا غير طبيعى: فأهل الحكم الاستبدادي يريدون استقطاع جزء منها، وأهل الاستبداد الديني يستهدفون استقطاع جزء أكبر وأكبر، وأصحاب مصالح رأس المال "المتوحش" يريدون أن يجعلوا منها مطية لأغراضهم وليسلبوا منك حرية الرقض، والاعلام الموجه الجديد، لمصلحة هذا أو

ذاك، من داخل الحدود وخارجها، يريد أن يطمس حقه في القرار الحر، بعد طمس حقه في الفهم المتحرر الذي تقوم به أنت بنفسك بالتدبر والمقارنة والاختيار المشيئي. هذه جهات أربعة يسهل أن يظهر تهديد الحرية من بين صفوفها، حتى ليتمكن القول إن الحرية مهددة في كل لحظة، ومن جهات متعددة.

لكل هذه الاعتبارات ينبغي الحديث الأصولي (أي: "الفلسفي") المفصل عن الحرية، ولهذا الاعتبار كذلك، والذي أشرنا إليه سريعا: أن حريتنا لا تزال مجرد كلمة تلفظ، ولم تعرف بعد أصولا تقوم عليها ومبادئ يستقر عليها وجدانها عندنا.

ومن نافلة القول أن النقل عن الغرب في حديثه عن الحرية أمر غير منطقي وغير طبيعي وشديد الضرر. فيبقى إذن أن علينا أن نقيم كل بنيان الحرية بأنفسنا ومن ألفه إلى يائه، ومن مبادئها إلى نتائجها، ومن ميادينها إلى حدودها، ومن نظريتها إلى تنظيماتها وإلى مسائلها التطبيقية وفي سائر الميادين.

وكيف نكون حضارة جديدة وثقافة جديدة ولا تكون لنا نظريتنا في الإنسان؟ وكيف تكون نظرية في الإنسان وفي المجتمع بدون تأصيل الحديث عن الحرية؟

لكل هذه الاعتبارات، إذن، فإن الحديث الأصولي الفلسفي عن الحرية أمر واجب وملح.

ثانيا: طبيعة الوضع الحالي من حيث التفكير على الحرية

يتحدث الجميع في بلادنا عن الحرية، ولكنها لا تزال مجرد كلمة على الأفواه، ولم تصل بعد، في ثقافتنا وفي فكرنا نحن، إلى مستوى "المفهوم". ولربما يقدم لنا البعض، سريعا، وصفا لحالة الحرية، أو يضع أمام الأعين تصورا عينيا لكيف يمكن أن تكون سلوكا ملموسا في هذا الميدان أو ذلك، ولكن لم يقدم إلينا أحد حتى اليوم، في ثقافتنا ومن بين أهلنا، تأسيسا لها يحدد مصادرها ومبادئها وحدها، ولا نظرية عامة لها تقيم المجالات وتضع الحدود وترسم العلاقات، ولا تنظيما

كلنا يشير إلى أطراف العلاقة والمؤسسات ذات الصلة وطرائق الاجراءات وأشكال النتائج، أو ما يؤسس عليه هذا كله على الأقل.

بل إنه ينبغي أن نصصح بعض تصحيح ما قلناه على الفور: فما أندر الحديث عندنا عن الحرية عموماً وفي كليتها، وما أندر أيضاً عنها تجريداً، لأنك إن أنت وجدت حديثاً يخصها فإنما هو، على الأغلب، حديث عن إحدى الحريات المخصوصة، وفي ميدان السياسة بالذات وفي المحل الأول، كما أنه يغلب أن يكون حديثاً عن بعض الصور المتعينة من السلوك المتصل بالحرية، إن إيجاباً أو سلباً، وليس عنها كمفهوم عام كلي ومن حيث هي فكرة أو تصور. صحيح أن الحرية، بطبيعتها، لا بد أن تتجسد في النهاية في فعل أو سلوك ما، ولكن الحديث الأقوى والموجه هو الذي يكون حديثاً عنها من حيث هي مفهوم وتصور أولاً. إنه حديث المبادئ وحديث التأسيس. وربما كانت إحدى نتائج غياب حديث التأسيس هذا أنه يصعب عليك أن تجد بين أفراد المجتمع، حتى من فئة أصحاب الرأي، من تكون عنده صورة واضحة عن خريطة الصلات بين شتى ألوان الحريات، وما ذاك إلا لغياب الفكرة الأساسية عن الحرية بذاتها في عمومها وكليتها وتجريدها. ثم يكون لهذه المثالب كلها نتائجها الوخيمة على السلوك وعلى تشكل الواقع الاجتماعي، حيث إن أصحاب الميل إلى وأد الحريات، وفي مقدمتهم أعوان الاستبداد السياسي، يسهل عليهم اللعب في ملعب الغموض وفي غياب أنوار المبادئ والتحديدات الكاشفة والمصطلح المحدد على نحو مبين حاسم، ويصلون في النهاية إلى ادعاء الدفاع عن الحرية والقول الفعلي بضدها معاً وإلى حد الدعوة إلى عبادة الفرد الحر الوحيد، حتى لتصبح تنظيمات الحرية مجرد ألعوبة من ورق، وحتى ليداس بالأقدام على نصوص القوانين أو تنسى أو تلغى بجرة قلم.

إن التوصيف العام لوضع الحرية الحالي في ثقافتنا هو للتوزع والتشتت والغموض وعدم قوة الفكرة وضعف التنظيمات وتعرض الحرية للنقض على أشكال وأشكال.

ثالثا: أسئلة الحرية

ربما بدأ، من خلال المقدمات التمهيدية السابقة، أننا نعتقد، مع الجميع أو يكاد، أو هكذا قد يبدو، أن الحرية موجودة، وأنها مرغوب فيها من الجميع لأنفسهم، وأنها شيء ضروري للإنسان...، إلى غير ذلك مما قد تتضمنه ثلثا الصفحات السابقة. ولكن من خصائص الفحص التأصيلي (الفلسفي) للأمور أنه يشكك في كل شيء: في الوجود وفي القيمة، وفي محض الإمكان، وعندما يثبت الفحص التأصيلي إمكان الحرية، فإن عليه أن يدل على قيامها فعلا وعلى أنها أمر مرغوب فيه على نحو أو آخر...، إلى غير ذلك من جوانب المسألة. لهذا كله، فإننا نرغب في أن نضع أكبر عدد ممكن من الأسئلة التي يثيرها أمر الحرية، فاتحين الباب على مضراعيه أمام كافة اتجاهات الإجابات عن كل سؤال، ولعل هذا أن يكون معرضا جديدا لجوانب "إشكالية" الحرية التي أشرنا إليها منذ صفحات.

ونقسم أسئلة الحرية، التي وضعناها لأنفسنا، حسب العناوين التالية:

- أ - الماهية والصفات.
- ب- الحدود والقيود والعوائق.
- ج- العلاقات.
- د- النتائج والمغازي.
- هـ- وننتهي أخيرا بأهم سؤال: سؤال محض الإمكان.

أ - أسئلة الماهية والصفات

أ- ١- أسئلة تعريف الحرية^(١)

- ١- هل الحرية "حالة"؟ أم هي "شعور"؟ أم هي بالضرورة فعل؟ أم نقول إنها قدرة؟ أم هي مجرد "ممكنة" أو إمكان؟ أم هي علاقة؟ أم إطار تنظيمي؟ وهل هي هيئة فارغة أم لها مضمون محدد؟

(١) هنا، وفي كل الأقسام التالية، لم نوضح الأسئلة على ترتيب مقصود.

- ٢- وحرية من نقصد؟ حرية الإنسان عموماً؟ أم حرية كلن بشري في ظرف معين؟
- ٣- وحرية ماذا؟ حرية الإرادة؟ حرية الذات؟ حرية الاختيار؟ حرية المشيئة؟ حرية الشعور؟ حرية الفكر؟ أم حرية عامة كلية؟
- ٤- وكيف مستفزع هذه الحرية العلمية إلى حريات خاصة؟
- ٥- ثم ما طبيعة العلاقة على التتقيق بين كل حرية من الحريات الخاصة وتلك الحرية العامة الكلية، الحرية عموماً؟ أمى علاقة الجزء بالكل؟ أم علاقة الفرع بالأصل؟ أم علاقة النوع بالجنس؟ ثم قل: ما طبيعة النموذج الذي سيهدي تفكيرنا في هذا الشأن؟
- ٦- وهل هناك حريات أهم من حريات أخرى؟ البعض منها أساسي والآخر فرعي؟ وما معيار هذا للتصنيف؟ وهل يكون لهذه الحرية أو تلك أولوية إما مطلقة وإما نسبية (بمعنى أن تكون تلك الحرية الفرعية أو الثانوية أهم في ظرف معين عند شخص معين من حريات أخرى أساسية أو أولوية)؟
- ٧- أم أنه ليست هناك حرية أصلية، هي تلك العامة الكلية، والتي قد تنفرع إلى حريات وحرريات، بل هناك، ومن البداية، أشكال من الحرية يقوم كل شكل منها بذاته، ولا يمكن اختزال كل منها إلى تلك الحرية "الأم"؟ وهكذا تكون حرية الإرادة، أو ما كان يسمى تقليدياً كذلك، حرية بذاتها، وتكون حرية الفكر حرية قائمة بذاتها... إلى غير ذلك؟ أو فننقل: هل هناك حرية واحدة شاملة ثم مظاهر متنوعة لها، أم القائم هو حريات نوعية كل منها يقوم بذاته؟
- ٨- وأليست هناك طرائق مختلفة لتعريف الحرية: بماهيتها أو بفعلها أو بنتائجها أو بمظاهرها...؟ وهل سنأخذ بطريقة دون أخرى؟ وعلى أي معيار سيقوم هذا التفضيل؟ أم نعرفها بعدد من الطرائق معاً؟ أم بكل الطرائق جميعها؟
- ٩- وهل الحرية، أساساً، مفهوم إيجابي ذو مضمون معين، أم هي مفهوم سلبي كما في قولنا إنها تقوم في انعدام القيود؟ أم هي مفهوم إطارى شكلي كما في قول البعض إنها تقوم في أن أفعل ما أشاء، حيث أشاء، كيفما أشاء؟

أ- ٢- أسئلة طبيعة الحرية

- ١- حين نقول "الإنسان حر"، أو: "فلان كان حراً في..."، فمماذا نقصد على التحديد؟
- ٢- وهل يمكن، بالفعل، وعن حق، أن نتحدث عن "حرية الإنسان" عموماً، أم لابد أن نحصر أنفسنا في حرية شخص معين، بل وفي موقف وظرف معينين؟ وهل يمكن الحديث عن حرية جماعة من حيث هي جماعة؟
- ٣- وما الرأي في النموذج التقليدي لحالة الحرية الذي جعله شائعاً خيال الشعراء: حرية الطائر أن يذهب أي مكان وحيثما شاء؟
- ٤- وإذا خيرنا ما بين الإرادة والرغبة كجنس قريب للحرية، فأيهما نختار؟ أم لا تعارض بينهما؟ ولم؟ وما صلتها مع مفهوم "القدرة"؟ أم أن الإرادة تصور تابع ومخصص وليس جنساً للحرية؟
- ٥- هل يمكن أن نتحدث عن الحرية لغير الإنسان (الحي)؟ ومماذا عن حرية ممكنة للحيوان؟ وللنبات؟ ومماذا يمكن أن نستنتج من المناقشات الكلامية حول الحرية الإلهية؟
- ٦- وإلى أي حد يكون هناك تشابه بين طبيعة اللعب وطبيعة الحرية؟
- ٧- وفي داخل الإنسان، لمن سننسب الحرية على التحديد: للذات؟ للعقل؟ للشعور؟ للوجدان؟ للإحساس؟ للإرادة؟ للمشيهة؟ للحواس؟ للجوارح؟ وهل يمكن أن ننسبها إلى أعضاء الجسم الداخلية، من غير الجهاز العصبي، كمثل القلب والمعدة؟ وإذا خرجنا إلى الطبيعة، فهل لمجرى الماء من حرية؟
- ٨- وهل يمكن أن يقال إن هناك عدداً معيناً من المفاهيم تشكل العدة الضرورية، وكحد أدنى، للحديث عن الحرية، من مثل: الإمكان، الاختيار، البديل، الوعي، القدرة، الاستطاعة، المكنة، المشيهة، الإرادة، العزيمة، الرغبة، الهوى، التعدد، اللقيد، الحد، العائق، القاعدة، الإلزام، المسؤولية، القرار، الاستقلال، الذات، الاختلاف، الفردية، الحركة، التراجع، الرفض، التأنيب الذاتي، الزمان... وما شابه؟

- ٩- وفي كل شعور بالحرية، هل يكون هناك جانب إيجابي وآخر سلبي معا؟ أم هو يكون إما كهذا وإما كذلك؟ وهل يتضمن كذلك، بالضرورة، إدراكا ما للقيود، ولو على هيئة الانتصار عليها؟
- ١٠- وبمناسبة ذكر القيود، ونكر اللعب من قبل، فهل لا يقبل الحديث عن الحرية أية إشارة إلى قواعد أو قوانين؟
- ١١- وهل يمكن لشخص ما أن يرفض الحرية؟ وهل يكون متسقا أن يرفض شخص ما الحرية "بحرية"؟ (أي أن يستعمل حريته في رفض الحرية؟) ولنقل بعبارة أعم: هل من الممكن أن تؤدي الحرية إلى ضد الحرية؟
- ١٢- وما الفرق بين الحرية من حيث هي إيمان ومن حيث هي تحقق؟ ومن حيث هي فكرة ومن حيث هي ممارسة؟
- ١٣- وهل هناك حرية مطلقة بغير حدود أو قيود؟ ومن يضع القيود ويحد الحدود؟ وهل يمكن للحرية أن تحدد نفسها حدودا وقيودا؟
- ١٤- وهل هناك، حقا، شروط لممارسة الحرية؟ وعلى أي أساس أصولي يعتمد القانون المدني في إثبات حرية بعض التصرفات القانونية على أساس توافر شروط معينة؟
- ١٥- ولنقل بعبارة عامة: هل تحتاج الحرية إلى سند داعم كساعدي "أطلس" في أساطير بلاد اليونان القديمة؟
- ١٦- وهل الحرية قابلة للزيادة والنقصان؟ وهل ينطبق هذا على نوع من الحرية دون نوع آخر؟
- ١٧- وهل يمكن أن نتصور أن يكون شخص ما أكثر حرية من آخر؟ في أي إطار؟ وفي ظل أية شروط؟
- ١٨- وهل نقول إن الحرية، وأية حرية؟، مرتبطة بالإنسان كإنسان، أم هي، ككثير غيرها، "ظاهرة ثقافية"، أي أنها منتج ثقافي، أو أنها، على الأقل، تتلون بألوان مختلفة بحسب اختلاف الثقافات؟

- ١٩- ولنقل بتعميم أكبر: هل تحدثت شتى الثقافات عن نفس الحرية أو الحريات، ونفس الطريقة (أو لنقل: "نفس اللغة")، ونفس المعاني؟
- ٢٠- وهل الحرية أمر واقع أو قائم، أم هي أمر يستحقه هذا دون ذلك، أو يقدر عليه واحد دون آخر؟ أم هي تؤخذ أخذاً؟ أم هي تمنح من مانح ما؟ أم توهب هبة على نحو طبيعي أو غير طبيعي؟ وهل هي حق؟ وأي نوع من الحق هي؟
- ٢١- وهل يمكن الحرية أن تفقد؟ أن تنتزع؟ أن تتفد؟
- ٢٢- وما موطن الغموض الأكبر في الحرية: أهو في مصدرها؟ في كيفيةها؟ في مداها؟
- ٢٣- هل يمكن أن نقول إن الحرية هي نوع من الفوضى يحتاج إلى شيء من التنظيم؟ وهل في قول الفقهاء: "الأصل في الأشياء الإباحة" ما هو ذو مغزى في هذا الشأن؟
- ٢٤- هل يمكن القول إن الحرية بذاتها أمر محايد، وإنما يمكن استخدامها إما استخداماً حسناً أو استخداماً سيئاً؟ أم الحرية دائماً شيء حسن؟
- ٢٥- إلى أي حد ينبغي أن يكون موضوع الاهتمام الأكبر، ليس الحرية العامة الكلية المجردة، إنما الفعل المتصف بالحرية، وعلى الأخص حالة التحرر الدائمة، أي الحرية وهي بسبيل التحقق الفعلي؟
- ٢٦- إلى أي حد تتطور الحرية بالضرورة على "المخاطرة"؟ أي: إلى أي حد هي قنف بالذات إلى المجهول؟ وقد يزداد: إلى أي حد هي إطلالة على العدم؟
- ٢٧- وإذا كان في ممارسة الحرية حد أدنى من المخاطرة، فهل تكون الشجاعة شرطاً لممارسة الحرية؟
- ٢٨- وألا ينبغي أن تربط دراسة الحرية وفهمها إلى الضعف الإنساني الكامن في تكوين الإنسان؟ وعلى أي نحو؟ وما النتائج المختلفة، بل والمتعارضة، التي يمكن استنتاجها من مثل هذا للربط؟

٢٩- وإذا نظرنا إلى الحرية من منظور المخاطرة والإطلال على المجهول بل وعلى العدم، فهل يعني هذا أن الحرية تعبير عن اللاتيقين، بل وعن الجهل، أو أنها تفترضهما على الأقل؟ (أحيانا ما يتلو الندم بعض أفعال الحرية، ولو كنا نعلم تمام العلم نتائج أفعالنا لاخترنا ما لا نترجع عنه من بعد أو نندم على فعله).

٣٠- وما مكان الحرية في الخبرة الإنسانية عموما، وبين أوليات الحياة الإنسانية خصوصا؟ هل هي مطلب أول بإطلاق؟ أم يأتي قبلها ما قد يكون أهم منها، مثل أمن النفس والمحافظة على الحياة بالحصول على مقتضياتها الأساسية من هواء وماء وطعام؟

٣١- ولنقل بعبارة أخرى: هل الحرية أمر كمالي يضاف إلى ضرورات أهم، أم هي ذاتها ضرورة، ولكنها تأتي في مرتبة تالية على بعض من غيرها من الضرورات؟

٣٢- وما ضدها في النهاية؟ أليس هو القيد؟ أم هو الحد والتحدد؟

٣٣- وما مغزى أن الحرية لا تظهر دائما إلا في موقف متعين؟ (أي أنها تظل خافية حتى يظهر موقف يتطلب الاختيار). وما معنى "موقف" و"ظرف" و"تجربة" و"خبرة"؟

٣٤- وهل تتخذ تجربة الحرية شكل سلسلة الأفعال (بأنواعها، الذهنية منها والظاهرة الخارجية) المتتالية التي كأنها تسير على هيئة خط متصل الحلقات؟ أم هي تتخذ هيئة الحلقات التي تنور حول نفسها، لتتقدم ثم تتراجع ثم تتطلق...؟

٣٥- أو قل، بعبارة أوضح: ما شكل خط سير خبرة الحرية بين "لا" و"نعم"، و"هذا" و"ذاك"، و"هنا" و"هناك"، و"الآن" و"فيما بعد"، و"وحدتي" و"مع الآخر أو الآخرين"، و"الابد" و"بناتنا"...؟

٣٦- هل هناك أشكال مختلفة لممارسة الحرية بحسب الظرف الذي يكون فيه الكائن الإنساني المعين؟ فتكون للطفل أشكال، وللسجين أشكال، وللخائف أشكال، بينما تكون هناك أشكال أخرى للحرية غير ممكنة له؟

٣٧- ولنقل في سؤال أعم: ما هي الشروط اللازمة لممارسة الحرية التامة؟

٣٨- هل هو حر من لا يحس بأنه حر (أي من لا يعي بوضوح ذلك)؟ أم الحرية مثل فعل التنفس، قد تقوم به وأنت نائم لا تعي به؟

٣٩- ما هو العضو للقاء في الإنسان على ممارسة الحرية فضلا عن الوعي بها؟

٤٠- هل الشعور بالحرية واحد، في معالمه الرئيسية والشكلية على الأقل، عند الجميع؟ وما للليل على هذا أو على ضده؟

٤١- هل يمكن تصور مفهوم "الحرية الناقصة"؟ أي: هل هو تصور سليم؟ أم ينطبق على الحرية مبدأ "الكل أو لا شيء"؟

٤٢- هل يمكن الحديث عن "إقامة" الحرية، وكأنها بناء له مستويات ومراحل؟

٤٣- وربما كانت أهم أسئلة الحرية من حيث طبيعتها وصفاتها هي ما يلي: هل هي ممكنة؟ هل هي قائمة بالفعل؟ هل هي ضرورية؟ أم هي أمر كمالي وترفي؟ وهل هي مفيدة؟ ودائما؟

أ- ٢- أسئلة الأساس والمصدر

١- هل هي تأتي من مصدر خارجي على الإنسان؟ أم هي تتبع من ذات التكوين الإنساني؟ أم هي تكون نتيجة لفعل تال، فنتحدث عن "تيل" للحرية؟

٢- في حالة صدورهما عن مصدر خارجي عن الإنسان، فما هو؟

٣- كيف نميز بين الأساس والمصدر والمنبع والأصل...؟

٤- هل تستطيع الثقافة أن تغير شيئا من تكوين الحرية؟

٥- هل يمكن أن يقال إن الحرية لا مصدر لها، لأنها محض واقعة إنسانية وتكون للكائن الإنساني بمحض كونه إنساناً؟ وهكذا يبقى وحده سؤال الأساس؟

أ- أسئلة الأضداد والخصوم

- ١- ما هو ضد الحرية؟ أم نقول: ما أضدادها؟
- ٢- ومن خصومها؟ هم الجبريون وأهل الاستبداد وأهل السيطرة والاستغلال بأنواعهم...
- ٣- ونعود إلى الأضداد: أنقول الضرورة؟ أم التحديد؟ أم التحدد؟ أم السلطة؟ أم التنظيم؟ أم القاعدة؟ أم القيد؟ أم الإلزام؟ وكيف نرتب هذه الأضداد، وغيرها، على ترتيب مفهوم؟
- ٤- وهل يمكن أن يضاف إلى اللحد، أو بغيره، ما يمكن تسميته بالرقب أو الحبيب أو الموجه للحرية، فيكون، على الأقل، نوعاً من "الغير" بالقياس إليها؟
- ٥- وكيف نصف "الإجبار" و"القهر" و"القسر"، وما شابه؟
- ٦- وفيما يخص الضرورة على التحديد: فهل نقول بأنواع منها: ضرورة طبيعية عامة مجردة، وضرورة طبيعية مباطنة للتكوين الحي الإنساني، وضرورة مؤقتة خارجية مصدرها تأثيرات الأشياء والكائنات الخارجية من جامد وحي وبشر؟
- ٧- وهل يمكن أن نقول إن الفرد "يتمتع" بالحرية بقدر ما، و"يخضع" للضرورة بقدر آخر، أو من جانب آخر، أو بوجه أو بشكل آخر؟
- ٨- وهل يمكن أن نميز في حكم الضرورة ما بين ضرورة شاملة وأخرى متدرجة، وضرورة لازمة وأخرى مرنة، وضرورة إطارية وأخرى عيانية وتفصيلية ومحددة؟

٩- وهل ندخل التمييط والتجانس والتوحيد والتشابه ضمن أضداد الحرية، أم هي من الأخطار عليها وحسب، أم هي من "الخير" عنها وكفى؟

أ- ٥- أسئلة الأنواع

بالإضافة إلى ما أشرناه من أسئلة متصلة بهذا الموضوع في قسمي "أسئلة التعريف" و"أسئلة الطبيعة"، فإنه يمكن أن توضع الأسئلة التالية:

١- على أي أساس يمكن أن نقول إن هناك "أنواعا" من الحرية ؟

٢- وعلى أي نحو تتربط تلك الأنواع، إن وجدت؟

٣- وإذا كان من المفهوم أن هناك حريات الفرد، فبأي معنى نكون هناك حرية للجماعة من حيث هي كذلك؟

٤- وهل يمكن أن ننظر إلى نفس الحرية، مرة على مستوى الذات، ومرة على مستوى مظهرها الخارجي، ومرة على مستوى العلاقة بين الذات والجماعة من خلال ممارسة تلك الحرية المعينة، ومرة على أساس النتيجة التي تشكل المحصلة النهائية لها؟

٥- ما هي معايير التقسيمات المختلفة للحريات؟ حريات عامة وخاصة؟ حريات ذهنية وجسمية؟ حريات بحسب ميادين النشاط الإنساني كافة؟ حريات بحسب فئات السن وبحسب المهن وغير ذلك؟ حريات إيجابية وأخرى سلبية؟ حريات بحسب موضوع التعامل؟ فتكون هناك حريات بإزاء الذات، وإزاء الآخر للفرد، وإزاء الجماعة، وإزاء الطبيعة؟

أ- ٦- أسئلة جوانب الحرية

١- ما الفرق بين كل من تصور الحرية وشعورها وفعلها؟

٢- ما علة الصعوبة في ممارسة الحرية؟

- ٣- ما أهمية لحظات الشك أثناء التفكير فيها وأثناء ممارستها؟
- ٤- ما طبيعة العلاقة، على التدقيق، بين حريتي وحرية الآخر؟
- ٥- هل يمكن للنظر إلى الحرية من منظورات مختلفة ومعا: فمرة من منظور نفسي، وأخرى من منظور اجتماعي، وثالثة من منظور بنيوي...، وغير ذلك؟
- ٦- ما دور كل من العقل والوجدان في خبرة الحرية؟
- ٧- ما الفرق بين الحديث عن أنواع الحرية، وعن جوابها، وميادينها، ومستوياتها؟
- ٧-١- أسئلة متفرقة
- ١- ما صلة الحرية بالخير والشر؟ والجمال والقبح؟
- ٢- ما صلة الحرية بالخيال؟ وبالشك؟ وبالألم؟ وبالأمل...؟
- ٣- هل يكون على قيم الحرية من برهان نظري، أم هي وقعة ننطلق منها؟
- ٤- ما العلامات الخارجية التي تستطيع معها أن تقول إن شخصا ما كان حرا في ذلك الموقف أو في ذلك التصرف المعين؟
- ٥- هل تشترط الحرية الفردية؟
- ٦- هل يمكن الحديث عن "تربية الحرية"؟
- ٧- هل الحرية خارجة عن مجال "الدوافع" و"البواعث"؟
- ٨- كيف تطور الاهتمام بها؟ وهل هناك حضارات تهتم بها وأخرى لا؟
- ٩- كيف يختلف وضع مشكلة الحرية بحسب الإطار العام لكل حضارة؟ فهل تضعها الحضارة الدينية على نحو مختلف عما تضعها عليه حضارة لا دينية؟ إلى غير ذلك من طرق تصنيف الحضارات.

١٠- هل نقول في النهاية إن الحرية "سبيل" أو "طريق"...؟

١١- هل يمكن التحدث عن "حس تجربة الحرية"، الذي قد يكون قويا وحادا عند هذا أو عند هذه الثقافة أو الجماعة، وضعيفا عند ذلك وتلك وتلك؟

ب- أسئلة الحدود والقيود والعوائق

بالإضافة إلى ما ذكرناه في قسم "أسئلة الأضداد والخصوم"، فإننا نشير إلى الأسئلة التالية في صدد هذا العنوان الحالي:

١- هل الحرية محدودة، أم هي لا نهائية؟ وما معنى "لا نهائية" هنا؟ وهل نستطيع، حين أختار أمرا ما، أن أترجع عن هذا الاختيار بعد إعلانه أو ممارسته أو تنفيذه؟ وألا يشكل هذا الاختيار المعين قيда على حريتي المقبلة؟

٢- وهل تعني هذه الملاحظة الأخيرة أن حرية ما قد تكون قيدا على حرية أخرى، إن لدى نفس الشخص، أو بين شخص وآخر، فتكون حرية الأول قيدا على حرية الثاني؟

٣- هل تشكل شروط ممارسة الحرية نوعا من القيد عليها؟

٤- هل يقدر أي أحد على ممارسة أية حرية؟

٥- وما مصدر أو مصادر قيود الحرية؟ وهل منها أن الإنسان كائن حي طبيعي؟

٦- وهل نفترض الحرية القيد والجبر والقهر والإلزام بالضرورة؟

٧- وهل تشكل الأشياء وقوانين الطبيعة عوائق دون الحرية؟ وكيف؟

٨- ما مدى انطباق حكم الضرورة ومبدأ التحدد على حركات الحيوان من جهة وأفعال الإنسان من جهة أخرى؟

٩- وهل تأثير الضرورة والتحديد يقتصر على "مدى" الحرية، أم يمتد أيضا إلى نوعها وكيفيتها؟

١٠- إذا رأينا أن الزمان قيد عظيم على أفعال الإنسان، فما طبيعة صلته بالحرية على وجه التدقيق؟ وهل يستطيع أحد الخروج، على وجه ما من الوجود، على الزمان؟ بالخيال مثلاً؟

١١- وربما عممنا وقلنا: هل يستطيع أحد من البشر الخروج من جلده؟

١٢- كيف نكيف ما يمكن أن نسميه "القمع الذاتي للحرية"؟

١٣- هل الحاجة إلى القيود أمر ملازم لواقعة الحرية، بحيث لا نستطيع أن نفكر في الحرية دون أن نفكر في القيود، وبالعكس؟

١٤- وهل يتغير تصورنا عن قيود الحرية بحسب تغير تصورنا عن طبيعة الإنسان؟ ولنقل على سبيل المثال: هل الكائن الإنساني، في النهاية، حيوان يحتاج دوماً إلى قيد وقيود؟

١٥- وما نمنا بنقل في أجواء من الخيال، فلنتساءل: ما وجه حرية الملك؟ وما وجه حرية الشيطان؟

١٦- هل وجود القيود والموانع والحدود في وجه الحرية إنما ينبع من أن في التكوين الإنساني، لسبب أو لآخر، ميلاً لا تسهل مقاومته نحو الخضوع؟ وأليست العادة والتكرار نوعاً من الخضوع؟ وكذلك التقليد؟ (نعرف أهمية التقليد في إقامة الحياة الاجتماعية).

١٧- بل فلنقل: هل هناك في التكوين الإنساني ميل طبيعي لمحبة القيود، وأن هذا الميل هو المعادل لما يمكن أن نفترض أنه رغبة خفية، ولكنها مؤثرة وقائمة، في العودة إلى الوضع الجنيني في رحم الأم؟ وهل يشكل هذا، على الأقل، أرضية إيجابية لما يمكن أن نسميه "وجدان مقاومة الحرية"؟

١٨- وهل نستطيع أن نقول إنه لا حرية إلا في مواجهة الآخر؟ فيكون حضور الآخر، على نحو ما من أنحاء الحضور، ضرورة، في ممارسة الحرية، وضرورة كذلك النيل منه والانتصار عليه بطريقة أو بأخرى؟ وهل يمكن أن نقول إن حي بن يقظان كان حراً على أي نحو من الأنحاء؟

- ١٩- هل من وضع منظم لمهددات الحرية من نحو سيطرة الآخر والخوف الذاتي؟
- ٢٠- وكيف نضع الحديث عن "سوء استخدام الحرية"؟
- ٢١- هل هناك استخدام "سوى" و"صحيح" لمكنة الحرية، وآخر "مرضى" و"سوى" لها؟ وهل للحرية "أمراض"، حتى نتحدث عن "أمراض الحرية"؟ وهل التطرف أقرب إلى المرض، والتوسط أقرب إلى الصحة؟
- ٢٢- هل يفيدنا في الحديث عن الحرية وعن القيود التي عليها مثال مفسر النص ومدى حريته أمامه والقيود التي يشكلها، في مواجهته، ذلك النص، ومثال تعامل الفنان النحات مع الحجر الخلم الذي يريد أن يستخرج منه تمثاله؟
- ٢٣- هل نضيف إلى معوقات الحرية: خداع للذات، خيانة حقوق للذات، الخوف من الخطأ، اللباس، الاقتل إلى روح المبلرة، نقص للتربية والتدريب على ممارسة الحرية، وعدم الأخذ بروح الاحكام... وما شابه؟

ج- أسئلة العلاقات

حيث إن مشكلة الحرية تظهر في إطار التجربة الإنسانية عامة، فإنه لا مفر من أن تكون للحرية، أو لعدمها، علاقات مع كثير من جوانب تلك التجربة، إن لم يكن مع سائرهما. وهكذا ينبغي أن توضع أسئلة علاقات الحرية مع القانون والتنظيم (بأنواعه) والقاعدة والثورة والسلطة والمصلحة والمنفعة والسعادة والحقيقة والخيال واللعب والعدالة والمساواة والزمان والتربية والثقافة والجماعة والوعي والعقل، وغير ذلك كثير.

د- أسئلة نتائج الحرية ومغزاها

- ١- هل الحرية غاية بذاتها أم هي وسيلة لغيرها؟ أم هي مجرد حالة؟ وهل يمكن أن نتحدث عن "غاية الحرية"؟

- ٢- هل هي "قيمة"؟ وبأي معنى؟
- ٣- هل هي مزية؟ ولم؟
- ٤- هل هي أمر عادي؟ أم استثنائي؟
- ٥- هل هي نافعة بالضرورة؟ أم تكون كذلك أحيانا وحسب؟ وهل هي ضارة؟ ومتى؟ أم هي خارج ميدان النفع والضرر؟
- ٦- ما تأثير الحرية، من حيث الفاعلية والغلة، على النشاط الاجتماعي بوجه عام وفي ميادينه النوعية؟
- ٧- وما مدى ارتباط الحرية بالمسؤولية والتبعات الناتجة عنها؟
- ٨- وهل يمكن الحديث عن "أخطار" الحرية؟
- ٩- وهل لها "ثمار"؟
- ١٠- هل يمكن القول إن الحرية هي النصيب الإنساني من الألوهية؟
- ١١- وإن الإنسان بالحرية يخرج، قدرا من الخروج، على نطاق الطبيعة؟

هـ- سؤال الإمكان

ما وضعنا هذا السؤال في نهاية قسم الأسئلة إلا لأنه أهم الأسئلة على الإطلاق، ولو حدث وكانت الإجابة عليه بالنفي، إذن لما كان لسائر الأسئلة السابقة من معنى ولا محل. ومن جهة أخرى، فإن كل حديثنا في هذا البحث سوف يكون، في الواقع، حديثا عن هذا الإمكان وتأسيسا له، بحيث إن كل دراستنا هنا هي إجابة، في المحل الأول، عن سؤالين كبيرين: هل الحرية ممكنة؟ وعلى أية أسس؟ وهل هي قائمة؟ وما دلائل هذا؟

فهل الحرية ممكنة؟ أم أن ما يترأى لنا بشأنها إنما هو مجرد وهم أو خداع ذاتي؟ وإذا كانت أمرا قائما واقعا، فما علامات هذا؟ وهل هناك اتفاق عام على أنها

أمر واقع؟ ومن المفهوم أن مسألة الإمكان مسألة نظرية، تحتل البرهان العقلي، أو شبه العقلي، وتحتل الإجابات المثبتة والناقية على السواء. أما مسألة الواقع، فقد يبدو أنها يمكن أن تحسم بالإشارة إلى "وقائع"، ولكن الحق أن الأهم من الإشارة إلى ما قد يبدو وكأنه كذلك هو "تفسير" تلك الوقائع، فنعود من جديد إلى المناقشة النظرية.

إن سؤال إمكان الحرية هو السؤال التأسيلي (الفلسفي) على الحقيقة، لأنه سؤال عن مبدأ، والإجابة عنه بالإشارة إلى الأسس المقيمة لهذا الإمكان هي الإجابة الأصولية حقاً. ويمكن، إذن، أن نميز بين عدة أنواع من الأسئلة الأساسية التي تبدأ بسؤال الإمكان والتي فصلنا القول بشأنها فيما سبق:

- ١- فهناك، أولاً، سؤال: هل الحرية ممكنة؟
 - ٢- وهل هي قائمة بالفعل، على نحو أو آخر؟
 - ٣- ثم هناك سؤال للماهية والصفات: فما هي وما سماتها؟
 - ٤- وسؤال المظهر: فقيم تظهر وكيف تتجسد؟
 - ٥- وسؤال الحدود: فمتى وأين تظهر أو لا تظهر، تكون أو لا تكون؟
 - ٦- ويليه سؤال القيود والعوائق.
 - ٧- ثم سؤال للشروط: فما للشروط الواجب توافرها لكي تظهر الحرية، بعد إمكانها، إلى حيز الوجود الفعلي؟
- ومن الواضح أن هناك فئة قوية للصوت، وإن كانت قليلة العدد على مستوى المنظرين، أجابت بالسلب عن سؤال الإمكان. وربما أمكن أن نضيف إليها فئة أخرى مختلفة بعض الشيء، هي التي يمكن تسميتها بالقاتلين بعيم: الحاجة إلى الحرية لانتفاء الفائدة منها وعدم ضرورتها لتفسير الأفعال الإنسانية، وهذه الفئة وبذلك ينبغي أخذ مواقفها في الاعتبار في أية دراسة جادة لأسس الحرية ثم لطبيعتها.

رابعاً: طريقة التناول وخطة البحث

إذا كنا نؤكد على ترك الباب مفتوحاً أمام شتى المواقف وشتى الإجابات على أسئلة إمكان الحرية وقيامها وغير ذلك، فإننا سوف ننطلق من تقرير مؤقت يقول إن

كثيراً من البشر يحسون، في لحظات أو أخرى، أنهم أحرار يقدرون على اختيار دون اختيار، ويفعلون فعلاً ويرفضون القيام بفعل آخر، ويصادقون هذا ويهملون ذلك، ويسعدون أحياناً بما اختاروا وفضوا، ويؤنبون أنفسهم، أحياناً أخرى، على أمور قاموا بها، ويتحنتون أو يؤثرون للصمت، ويؤيدون هذا ويعارضون ذلك من بين الآراء أو الأشخاص، وقد يتحمل البعض منهم الموت راضياً ويسعد بالسعي نحو الاستشهاد. كل هذا أمارات على وجود الحرية في الواقع، ووجودها في الواقع يفترض إمكانها بالضرورة. والآن، فإن سؤالا هو: ما هي الأسس واجبة التوافر حتى يكون هذا الإمكان أمراً مقبولا، ولكي نترك، من بعد ذلك، أن وجود الحرية هو أمر حقيقي، وليس وهما ولا خداعاً ذاتياً؟ وهل هناك في التكوين الإنساني وفي الممارسات الإنسانية الأساسية الحميمة ما يؤيد القول بقيام الحرية بالفعل؟

ومن الواضح أننا لا نبدأ، منهجياً، بتقرير شيء حسماً، وإنما بحثنا بحث استطلاعي وتأسيسي بالمعنى الأدق لهذه الكلمة الأخيرة. ومع ذلك، فإننا نستخدم كلمة "الحرية"، فوجب أن نشير إلى المعنى الذي نعطيه، في هذا التناول الفرضي، لها. وهكذا فإننا نطلق من تعريف للحرية يترتب عليه تقسيم ثلاثي لها. أما التعريف فهو: "الحرية هي اسم يطلق على القدرة على الاختيار بين بدلين عند الكائن الإنساني، ثم على الفعل الناتج عن ذلك الاختيار". والقسم الأول من التعريف، وهو الأساس والأهم، يشير إلى عمليات ذهنية محضة هي التي سوف نطلق عليها "الحرية للعامة" و"الحرية الداخلية". أما القسم الثاني من التعريف فإنه يشير إلى تحقيق الاختيار في مظهر خارجي. وهذا المظهر الخارجي، أي الفعل، قد يتخذ مسرحاً له جسم للشخص وحده، فتظهر أمامنا "الحرية للذهنية الجسمية" التي تقتصر على حرية تحريك أعضاء الجسد الإنساني دون ما صلة مباشرة بالعالم الخارجي أو بالآخرين. من جهة أخرى، فإن للفعل الناتج عن الاختيار قد يتخذ مظهراً له تأثيرات يحدثها في العالم أو في الآخرين، وهذه التأثيرات، بشكليها، تحدث أمام الآخرين بالضرورة إما معجلاً أو مؤجلاً، ولهذا فإننا نسمي هذا القسم الثالث من الحرية باسم "الحرية الاجتماعية" أو "الحرية الموضوعية" من حيث إنها تظهر خارجياً.

وسوف نبحث في هذا الكتاب عن الأسس الوجودية التي يمكن أن تكون عماداً لإمكان الحرية، وذلك في الباب الأول منه، ثم عن تلك الأسس الحيوية والذهنية التي تتوفر في كل تكوين إنساني، والتي تسمح بإثبات تحقق المظاهر التأسيسية للحرية على النحو الذي نكون قد عرفناها عليه، وذلك في الباب الثاني، ثم ننتهي، في الباب الثالث، باستخراج ما ينتج عن هذه الأسس جميعاً بأنواعها من نتائج على ما يمكن أن تكون عليه طبيعة الحرية والحدود والقيود التي يمكن أن ترد عليها، وذلك على نحو مركز، في إطار هذا البحث المخصص "لتأسيس الحرية".

الباب الأول

الأسس الوجودية للحرية

يتعرض هذا الباب لتفصيل القول في التأسيس الوجودي للحرية. ونقصد "بالتأسيس الوجودي" الإجابة عن سؤال: ما هي الشروط الوجودية، نسبة إلى الوجود الموضوعي، المقتضاة حتى تصبح الحرية أمراً ممكناً. وبعد فصل تمهيدى حول بعض العموميات المتصلة بهذا الموضوع ككل؛ فإننا نبين أن هناك مبادئ أو أسساً أربعة كبرى لا يمكن أن تقوم الحرية إلا بها، وهي: التعدد والتغير والإمكان والحدوث، وأنه يخرج من عباءة المبدأ الأكبر من بين تلك المبادئ، وهو مبدأ التعدد، عدة أسس ثانوية ولكنها ذات شأن في إمكان قيام الحرية، وهي: التفرد، والغيرية، والتنوع، والاختلاف، والتجاور، والتشابه. وفي دراسة هذه المبادئ أو الأسس جميعاً نتناول طبيعة كل واحد منها وجوانبه وسماته، ونظهر وجه صلته بالحرية، ونبين أنه أمر قائم بالفعل، وقد نتعرض لمناقضات بعض تلك المبادئ، كما قد نبرز بعض المشكلات التي يثيرها هذا المبدأ أو ذلك.

الفصل الأول

مقدمات

هذا الباب الأول بأكمله هو إجابة عن سؤال: ما هي الشروط الوجودية المقتضاة حتى تصبح الحرية ممكنة وحتى تصير واقعة فعلية؟ وسوف نبين أولاً ما نعنيه بالوجود، ثم نقرر أن هناك أسساً وجودية عديدة، ولكنها تنتج كلها عن أساسين كبيرين هما: التعدد والتغير. وسوف تفصل الفصول التالية في طبيعة تلك الأسس، كما سوف تبحث في مدى توافرها، وقد نجد ضرورياً بيان فساد موقف من يقول بإنكارها، أما ما قد ينتج عن هذا كله من نتائج على الحرية فسوف نخصص له حديثاً وافياً في مكانه (في الباب الثالث).

مقدمة حول بعض العموميات

لِمَ نبدأ من الوجود ومن الأسس الوجودية للحرية؟ لأن الحرية، على صحة فرض إمكانها وقيامها، هي، في جوهرها، فعل ونشاط ووعي، ويقوم بكل ذلك الكائن الإنساني في إطار كبير هو العالم المحيط، وفي مواجهة الأشياء والآخرين. هذه إجابة أولى. إجابة ثانية تقوم في أننا ننطلق من مقدمة نقول إن الوجود مقدم على الفكرة وعلى المعرفة وعلى الرغبة وعلى المشيئة، لأنه شرط لهذه جميعاً، وهو الإطار المحيط بها بالضرورة. من هذين الجانبين، إذن، لا بد من البدء بالحديث عن الشروط الوجودية للحرية. ثم هناك إجابة ثالثة أكثر تخصيصاً، وهي نقول إن الحرية لا يمكن أن تكون بغير التعدد والتغير، وهما أمران وجوديان، ويتعين إثباتهما أولاً، إن إيجاباً أو سلباً، أو إظهار أنهما قائمان على الأقل. ومن

—الباب الأول— الأسس الوجودية للحرية —

الواضح أن كلا من الإجابة الأولى والثالثة تعتمد على أساس ضمني، هو قولنا بأن الإنسان كائن طبيعي، وأنه بالتالي جزء من الطبيعة. ولنكتف بهذا الإثبات هنا.

إن هدفنا من الحديث عن الأسس الوجودية للحرية هو إظهار هذه الأسس، أي "الكشف" عنها، وبيان طبيعتها وجوانبها البارزة، وتحديد وجه ضرورتها من حيث إمكان الحرية وقيامها. إن ههنا هو "الإشارة" إلى هذه الأسس، أكثر بكثير من "البرهنة" عليها، وإن كنا سنفحص للمواقف المنكرة لبعض هذه الأسس من أجل تفنيدها، أو من أجل بيان أسباب رفضها على الأقل. ومن نافلة القول أن هذا الفحص ليس دراسة لموضوعات مسألة الوجود لذاتها، من حيث أصل الوجود وطبيعته وعدده وغير ذلك، إنما ما يهمنا هو ما يتصل منها بمسألة الحرية، وفي حدود هذا الاتصال.

ومن الظاهر أن موضوع الحرية موضوع خلافي، وكذلك الحال أيضا بشأن الوجود. ونقصد "بالموضوع الخلافي" أمرا يمكن أن تتعارض الآراء والمواقف والنظريات بشأنه تعارضا شديدا، إلى حد النفي المتبادل، مع القدرة على إبراز براهين أو أدلة أو دلائل أو تبريرات، في أي من الاتجاهات، ويكون لكل منها ما يعضده، إن كثيرا وإن قليلا، ولكن لا يكون أي منها عاريا تماما عن أي سند كان. ونحن نعي هذه الاختلافات، ونطلب من الجميع أن يعترفوا بحق كل المواقف على السواء في نيل فرصة للتعبير عنها والدفاع عن نتائجها، بل إننا لنجد ولجبا على صاحب أي موقف معين أن يكون منتبها إلى مكان القوة لدى الموقف المقابل، وأن يأخذ عناصر للقوة هذه في اعتباره عند بناء موقفه هو. وبناء على هذا، فإننا سنحاول للنظر في كل معالم الموضوع وعلاماته، في تلك الإيجابية وفي مقابلاتها السلبية على السواء، إلى حد أن نكون منتبهين، ليس إلى ما يكون في الوجود من عوامل متوافقة مع الحرية وحسب، بل وكذلك إلى تلك التي قد تؤدي إلى تقييد مدى الحرية، أو حتى إلى القول بعدمها. إن الدافع وراء هذا الحديث هو الرغبة في إدراك الأمور على ما هي عليه، وليس على ما نحب لها أن تكون أو ألا

تكون. ولهذا، فإننا نريد أن نبتعد بكل قوتنا عن أن يكون موقفنا النظري "تبريرا" لمصلحة ما، من أي نوع كان، أو تأييدا غير مباشر لتوجه اجتماعي أو سياسي أو لآخر. إننا نود أن ننظر إلى الوجود باستقلال، بعينين مفتوحتين كل الانفتاح، وب عقل يستهدف النزاهة بكل ما يستطيع من قوة.

وقد سبق أن أشرنا إلى أن الحرية فيها جانب الوعي إلى جوار جانبي الفعل والنشاط. ولعل هذا أن يكون تجسيدا جزئيا، في مجال الحرية ذاك، لمسألة جد جوهرية توضع كلما فكر المرء في طبيعة الوجود وخصائصه ونتائجه، تلك هي مسألة المقابلة الدائمة ما بين الفكرة والشيء، ومن ورائها المقابلة بين المجرد والعيني، والتصور والواقعة، بل قل، بوجه عام، بين ما هو داخلي في الإنسان وما هو خارج عنه، أو خارج عن ذهنه على التحديد. وينتج عن هذه المقابلة سؤال خطير: هل تكون كل فكرة في الذهن مقابلة دائما لشيء في الخارج؟ وما هو هذا "الخارج"؟ هل لابد أن يكون مادة، أم يمكن أن يكون كيانا من نوع ما، لا يدركه إلا الذهن، ولكنه مستقل عن الذهن، أو هو "موضوعي" بإزائه، أي يقوم بإزائه مقام الموضوع الخارجي المستقل؟ ثم لنرجع إلى جانب "الفكرة": فهل الفكرة، من حيث هي حالة ذهنية تحدث في الدماغ، هل الفكرة "واقعة" من نفس نوع سقوط ورقة الشجرة على الأرض؟ أي إلى أي حد تكون الحالة الذهنية حدثا لأشياء؟ إن علينا أن نضع هذه المقابلة بين الفكرة والشيء نصب أعيننا على الدوام، حيث إن قدرا هاما من إشكالية الحرية ينتج عن المسافة القائمة بين الداخل والخارج، وعدم الموازنة الشاملة بينهما.

ومادما بصدد الحديث عن التقابل بين الذهني والخارجي، فإننا نشير، في هذه المقدمات إلى الأسس الوجودية للحرية، إلى أن من صعوبات الحديث عن الوجود وخصائصه أن الكثيرين يظنون أنه بإمكانهم الحديث عنه "في ذاته" وفي يقين تام، هذا بينما أن سؤال: كيف ندرك الوجود؟ فضلا عما يسبقه من التساؤل حول إمكان ذلك أو لا، ليس مضمونا الإجابة عنه إيجابية إثباتية واضحة شافية. وربما

كان الحال، على الحقيقة، هو أن الوجود يتهرب منا، ونحن لا نكاد ندرك منه إلا أطرافاً متفرقة. كيف لا، ونحن لا نستطيع، بالضرورة، الإحاطة بالوجود في كله؟ وكيف لا، والمجهول عندنا أعظم مدى، بكثير، من الفئات الذي نعرفه؟ إن هناك أموراً قد تبدو أمامنا "بديهية"، وما هي ببديهية، أو ربما تكون على هذا المظهر لا لشيء إلا بتأثير الإلف والتكرار. وفي الحق، فإننا مضطرون إلى تحديد طبيعة الوجود على أساس خبرتنا المعرفية، بينما هذه الخبرة محدودة جداً، فضلاً عن آفات أخرى كثيرة قد تصيبها، وليس أقلها أن معرفتنا محدودة بطبيعة جهازنا العصبي، ولو افترضنا أن الحشرات الطائرة أو النمل تدعي إدراك الوجود، إذن لكان إدراكها له عجباً جداً في أعيننا. فهل هناك من اعتبارات تؤيد، ولو بعض التأييد، أننا ندرك الوجود "على ما هو عليه في ذاته"، ولو في بعض الجوانب وعلى نحو أو آخر؟ لقد عرضنا، في مكان آخر، اعتباراً نراه أقوى الاعتبارات في هذا السبيل، وهو أننا أنفسنا جزء من الوجود، وجهازنا العصبي متجانس مع للوجود. ولكن هذه الإجابة لا تؤدي إلا إلى أننا قادرون على إدراك الوجود، ولكن من بعض الجوانب وحسب. ثم هناك هذا الاعتبار العملي: إننا نتعامل مع الوجود، وكثيراً ما ننجح في تعاملنا، دلالة على أننا نستطيع الوصول إلى إدراكه على نحو سنلتم أو مناسب، على الأقل في إطار المدى الذي تتحده لنا إمكانات جهازنا العصبي. وفي المقابل، فإن الخطر عظيم أن نُسقط على الوجود أفكاراً وأطراً هي من خلق تكويننا النفسي من حيث إننا كائنات هشة في العالم. وهكذا، قد تكون مفاهيم الثبات والقوة، على سبيل المثال، إسقاطات من عند أنفسنا على العالم، لا لشيء إلا لأننا نفتقدها، أو نفكر إليها كثيراً على الأقل. ولا نتحدث عن الأفكار المسبقة التي تدفع إليها مصالح من أنواع مختلفة، اجتماعية ودينية وشخصية وغيرها، والتي نتوهم أننا أخذناها من الوجود، بينما هي من صنع أدمغتنا.

فما السبيل إذن؟ إن علينا، أولاً، أن نغني مخاطر الطريق ومزالقه، ثم علينا، ثانياً، احترام الوقائع بقدر ما نستطيع إثباتها والاتفاق عليها. إن هؤلاء الذين يهيمنون

الباب الأول ————— الأسس الوجودية للحرية —

في سموات التصورات، ويخيطون أثواباً رائعة من غير شك، ولكنها من مجردات خالصة خلقتها أذهانهم خلقاً، ثم يدعون أن ما خلقوه "هو" المقابل للوجود، بل يدعون أحياناً أنه هو هو ، هؤلاء لا يقدمون أصولاً للتجربة الإنسانية، بل يقدمون أعمالاً فنية توضع في مصاف ما ينتجه الخيال. ولكن، ليس معنى أننا ننادي باحترام الوقائع أننا لا نقول باللجوء إلى الأفكار، فما أبعد هذا عنا، لأن الوقائع متناثرة، وقد تكون شحيحة حقاً في بعض الميادين، أو صعبة الوصول إليها، كما أنها تحتاج دوماً إلى تفسير، فنأتي الأفكار لتربط وتكمل وتنظم ولتكتشف أصولاً من وراء الوقائع، لا بد من القول بها، ولو على سبيل الافتراض، من أجل صيانة مظهر التجربة الإنسانية المشتركة، ومن أجل تقديم صورة شاملة معقولة ومفهومة، يكون فيها، على السواء، تنظيم للمعرفة وتأسيس لها، وهداية للعمل وتوجيه.

ولابد من الإشارة هنا، ابتداءً، إلى أننا نرفض الانطلاق من الموقف المادي الذي لا يرى في الوجود إلا أشياء تلمس. ولنقل، في إيجاز شديد، إن الأشياء موجودة، نعم، ولكن هناك إلى جوارها نماذج وعلاقات وقواعد وقوانين وأشكالاً رياضية، ولكنها مما لا يمكن إدراكه إلا بالذهن، إلى جوار أمور أخرى. إن علينا أن نقول إن الذهن ضروري، في تجربتنا المعرفية الإنسانية، ضرورة العالم، لأن الذهن هو الذي يقوم بالتنظيم والتوحيد والتشميل والتأصيل، وهي أمور كلها ضرورية لقيام المعرفة، فلا معرفة بالجزء إلا في إطار الكل. إن الذهن هو الذي يبحث عن الثابت والدائم، أي ما كان مضمونه. وفي المقابل، وفي نفس الوقت، فإننا ننطلق من موقف يرى أن العالم الخارجي يوجد وجوداً مستقلاً عن العارف، وهو ما لا يمنع من القول بأن الإدراك المعرفي يتأثر لزوماً بإمكانات العارف وأدواته ويدور في إطار قدراته. ولا نقدم، هنا، من دليل على أسبقية وجود العالم على وجودنا، وعلى استقلال وجوده عن معرفتنا له، إلا هذا الدليل غير المباشر، ولكنه، في رأينا، ذو قوة عظيمة حاسمة: أن المعرفة العلمية المتراكمة أثبتت، بما لا يدع مجالاً للشك أمام الجميع، أن ظاهرة الحياة، ونحن البشر أنفسنا بالتالي، إنما

الباب الأول — الأسس الوجودية للحرية —

هي ظاهرة تالية على ظواهر أخرى سبقتها إلى الظهور في الكون، ولا ندري إن كانت توجد أم لا على كواكب أخرى غير كوكب الأرض، وعليه فإن العالم كان موجوداً من قبل ظهور الحياة ومن قبل ظهور البشر، بل كان لابد أن يوجد على حالة سابقة على الحياة من أجل أن تظهر الحياة ذاتها ويظهر البشر.

الوجود

إن "الوجود"، في المحل الأول، كلمة، وهي اسم معنى في اصطلاح النحو، على وزن "فُعول"، و"اسم للمعنى" هو ما يمكن أن يقابل "التصور المعنوي" في اصطلاح الأصوليات. الوجود إذن إطار تصوري، ومن هذه الناحية فإنه أمر يخص الذهن. وإذا كان كل أمر يفرضه للذهن يتمتع بصفة الوجود هذه، وبهذا يكون الوجود، بالفعل، أعم للمفاهيم، لأنه لا شيء يضعه للذهن أمامه إلا وكان موجوداً على وجه ما من أوجه الوجود، إلا أن "الوجود" الحقيقي ليس هو "الوجود" الذي هو مجرد تصور كما رأينا للتو، إنما هو "الشيء" أو "الكيان" المتعين على نحو ما من أنحاء التعين، والذي يتصف بالوجود فيصبح "موجوداً". نريد أن نقول إن "الموجود"، ومن ثم "الموجودات"، سابق على "الوجود" التصوري، أي أن المتعين الجزئي سابق على المجرد. والموجود المتعين الجزئي يسمى باسم "الشيء"، على إطلاق ذلك الاسم. ويصبح "الوجود" أعم ما يمكن إطلاقه على الشيء. هذا هو الفهم الصحيح الأول الذي ينبغي أن يربط إلى اسم "الوجود".

ولكن هذا الاسم قد يعنى، أحياناً كثيرة وفي استخدام مرن للكلمة، "مجموع الموجودات"، فيصبح هكذا دالاً على مجموع ما يتصوره الذهن إيجاباً، وعلى "العالم" بوجه خاص، أو على "كل شيء"، وبخاصة كل شيء يتمتع بقدر من الاستقلال عن الإنسان. وهذا هو المعنى الذي سوف نستخدمه أثناء حديثنا الحالي. ويمكن أن نقول إن الموجودات إما مادية، أي ذات حيز وكتلة، وإما تصورية،

—الباب الأول— الأسس الوجودية للحرية —

ومثال الأولى ورقة الشجرة والقطعة والكرسى وحبة الرمل، ومثال الثانية الأعداد وأسماء المعنى والصور الخيالية وكل ما هو انتاج خالص للذهن. والوجود، فى المعنى العام الذى أشارت إليه السطور السابقة للتو، يشير على الخصوص إلى تلك الموجودات المادية القائمة فى العالم الخارجى المستقل عن الذهن الإنسانى، ومنها الجسم الإنسانى ذاته من حيث هو جسم، ولكنه، منطقياً، ينبغى أن يتسع ليشمل الموجودات المادية منها وتلك التصورية على حد سواء. وفى هذا التصور يصبح الوجود ما يمكن الإخبار عنه، لأنه موضوع للإدراك، كما يمكن أن نقول، من وجه آخر، إنه ما يمكن أن يكون إما مؤثراً أو متأثراً، أى فاعلاً أو منفعلاً، بأوسع ما تتحمله هذه المصطلحات من معان، كما يمكن أخيراً استعمال كلمة "الوجود" بمعنى "كل الموجودات"، لنعود إلى ما كنا نقوله فى أول هذه الفقرة.

ولكن هذا التعريف الأخير للوجود، بمعنى مجموع ما هو قائم فى العالم، ينبهنا إلى أن الوجود ليس مجرد "أشياء" فقط، فضلاً عن أن تكون تلك الأشياء أشياء منفصلة يقوم كل منها بذاته بغير جامع، إنما الوجود أشياء فى كل، ونقوم بينها علاقات فى إطار ذلك الكل، وعنها تحدث تفاعلات نسميها باسم العمليات. الوجود إذن أشياء وعلاقات وعمليات فى إطار كل. والكل ليس فقط ما هو خارج عن الشيء، بل إن كل شيء يمكن اعتباره، بذاته، كلاً على مستواه. وعلى هذا، فإذا لم يكن من الممكن أن نتوهم أن أى شيء يمكن أن يكون كائناً مطلقاً يقوم فى ذاته وبذاته، فإنه لابد، من الناحية الأخرى، أن نعترف بأن كل شيء من الأشياء هو كيان مفرد، إلى درجة إمكان اعتباره، نسبياً، كلاً بذاته. إن أى شيء لا يمكن أن يقوم منفصلاً عن كل الأشياء، ولكنه مع ذلك ذو قوام مفرد متميز. بعبارة أخرى، إن الشيء شيء، ولكنه شيء ذو علاقات بالضرورة. إنه مفرد، ولكنه جزء فى كل. إنه، فى نفس الوقت، مفرد وجزء. هو كيان، ولكنه يتفاعل مع الآخر ومع الكل فى ذات الوقت.

—الباب الأول— الأسس الوجودية للحرية —

وابتداء من إدخال منظور العلاقات والعمليات فى الوجود تظهر أمامنا كوكبة هامة من المفاهيم الأصولية، من مثل الصفات والفعل والانفعال والكون والفناء والتركيب والبساطة والتحويلات والذاتية واللقاء والممكن، والتشابه والاختلاف والتجانس والتضاد، والزمان والمكان، والنمط والنماذج والشكل واللقاعدة، والكم والكيف، والمجموع والعنصر، والجسم والتكوين، والمقولات، إلى غير ذلك.

الفصل الثاني

الأساس الوجودى الرئيسى الأول

للحرية الإنسانية: التعدد

الوقائع المثبتة برهان ذاتها، وهى برهان على غيرها، وهى دليل لا يمكن تجاوزه فى الحسم بين التصورات. وللتعدد واقعة مشهودة ومحسومة وعلى ألف لون. ولا حرية بغير تعدد، لأن الحرية لختيار بين بدائل، وأخذ ونبذ، وقبول ورفض، وفعل وتوقف، وتقوم بها ذات بإزاء نوات وأشياء وتصورات. فمن كل هذه النواحي، إذن، لا يمكن قيام الحرية بغير قيام التعدد الوجودى أولاً. وإذا كنا سنعتبر أن أول أساسين للحرية هما التعدد والتغير معاً، فإننا يمكن أن نرى أن لمبدأ التعدد أولوية خاصة، حيث إن التغير نفسه لا بد أن يفترض التعدد، لأنه لننتقل بين طرفين. لهذا فإن المبدأ الأكبر للحرية هو التعدد، وهو الأساس الذى لا تقوم بدونه.

أما الأساس فإنه الأمر الذى لا يقوم الشيء المعين إلا عليه، أى ما لا يبنى الشيء إلا بوجوده، أو هو ما يتوقف عليه قيام الشيء باستمرار. (والأصل هو ما يقوم جوهرياً فى مبدأ الشيء).

وكون التعدد واقعة أمر يشير إليه تعدد الحواس والمدركات والإحساسات والمشاعر الإنسانية، وتعدد أفراد البشر من حولى، ويشير إليه أخيراً وليس آخراً منظر العالم المحيط من أنواع النبات إلى تحركات المياه، ومن حبات الرمل إلى دنيا المجرات السماوية وسائر مكونات الكون البعيد، ومن عدد شعر رأس الوليد إلى مكونات المادة، ثم انظر إلى سلسلة الأعداد وتتالى النقاط الهندسية ولحظات الزمان ولمحات الإدراك وحالات الجسم ودقات القلب ومرات التنفس، وإلى ألوان

الباب الأول ————— الأسس الوجودية للحرية —

الأشياء وأصواتها، وإلى القريب والبعيد، ولتعد من بعد ذلك إلى عدد أصابعك وإلى عينيك وأنفك، لتجد في كل هذا وفي غيره مظاهر للتعدد، ودلائل على قيامه كواقعة لا يمكن إنكارها.

وربما أمكن لنا أن نقول إن التعدد هو سيد أول مظاهر حياة الكائن الإنسانى حين يخرج من بطن الأم ويصبح أحد الموجودات الفاعلة فى العالم وأمام الآخرين: ذلك هو مظهر لحظة الميلاد، حيث الصباح، نتيجة لانففاع كميات من الهواء إلى الرئتين، وما الصباح إلا إصدار أصوات متعاقبة، وحيث الانفصال عن كنف الأم الدخلى الدافىء الذى كان يعطى الجنين، فيما نستطيع أن نتصور، وهم التوحد مع الأم من الداخل، فيحدث هذا الحدث الجلل، حدث الميلاد بالانفصال، ويصبح الجنين ثانى اثنين، وربما سمع أصواتاً شتى، وربما تراءت له صور متنوعة، وربما أحس بأحاساس مختلفة من حيث الدفء والبرودة وغير ذلك، ثم ما هو يميل مرة ومرات إلى جسد الأم الدافىء، فيتراوح شعوره ما بين التوحد والاتينية، بحسب القرب والبعد، والشبع والجوع، والطمأنينة والجزع. نقول إذن إن تجربة الميلاد الأولى، ونحسب أن لها أثراً باقياً دائماً فى الطبقات التأسيسية الأولى للشعور الإنسانى، هذه التجربة الأولى تقوم فى إطار التعدد بغير نزاع. ولا ريب أن تعدد الحواس وتعدد الأشياء من حول الوليد هما جانبان آخران من أهم جوانب كيانه الجديد. ولربما أمكن لنا أن نقول، مع شىء من المغالاة الجميلة، إنه لولا الأصابع الخمسة المختلفة، والمتعددة بالتالى عدداً وهيئة، لما صار الإنسان إنساناً، أو فلنقل على الأصح إن للكائن الإنسانى أصبح هو ما هو، إلى درجة ما، بفضل تعدد أصابع يديه الاثنين. ثم انظر إلى العينين، لتجد صورة نفس الشىء المرئى تأتى مختلفة فى كل واحدة منهما، ولكن الجهاز العصبى يقوم بالتنسيق بين الصورتين، وبفضل التعدد يصبح الإبصار أكثر غنى وأكثر دلالة على المرئى.

ويمكن أن نقول إن القول بالتعدد هو إثبات وجود ما سوى الشىء، هذا السوى هو "الغير". وكلمة "التعدد" ذاتها مأخوذة من "العدد"، ولكن يبدو لنا أن العدد

— الباب الأول — الأسس الوجودية للحرية —

هو الذى يفترض التعدد وليس للعكس، لأن العدد هو نتيجة فعل "العد"، والعد هو إعطاء أرقام متتالية لأشياء متتالية، ووجود هذه الأشياء، بالجمع، ووجود أرقام مختلفة هو ذاته، أمران يفترضان سابقة التعدد الوجودى.

وننقل من الآن إن نفس المجموعة من الأشياء نطلق عليها أسماء التعدد والكثرة والتنوع، ولكن من جوانب مختلفة:

— فالتعدد هو الغيرية من حيث العدد.

— والكثرة هى إثبات ما يتعدى للواحد.

— والتنوع هو اختلاف بين المتعددات من حيث الكيف أو الصفة.

— وعلينا أن نضيف هنا أن الاختلاف هو الغيرية من حيث الفردية.

— وواضح مما سبق أن إدراك التعدد يقترن دوماً بإدراك "الغير".

و نكتلنا هذه الإشارات الأخيرة على أنه يمكن أن ننظر إلى المتعدد من منظورات مختلفة: فهناك منظور المغايرة من حيث العدد، ومنظور الكيان المستقل، فكل ما له كيان مستقل يكون موجوداً، قائماً بذاته وما عداه يكون غيره، فيحدث التعدد، وهناك منظور اختلاف وجهة النظر إلى نفس الشيء، الذى تكون له جوانب مختلفة أو وظائف متباينة ولكنه يبقى هو هو، وهناك منظور الإدراك الحسى وما يقاس عليه، حيث يمكن أن يتعدد إدراك نفس الشيء باختلاف الحواس والأوقات والأشخاص... ونلمح هنا أن القول بالتعدد يودى بالضرورة إلى إثارة مفاهيم التفرد والتميز وما شابههما، بل ربما قلنا إن القول بالتعدد ينقلنا مما "هو" إلى "ما ليس هو". (والحق أن الحرية هى دوماً إطلالة على "ما ليس هو").

ويظهر مما سبق أننا نقصد بالتعددية، فى المحل الأكبر، إثبات الكثرة بين الموجودات والظواهر، وذلك لأن هذا النظر هو الذى يهنا مباشرة من زاوية تأسيس الحرية. ولكن مشكلة التعدد قد توضع على نحو أكثر جزئية، وذلك حين يكون السؤال هو: هل يمكن رد الموجودات المتعددة إلى مبدأ أساسى تتكون منه

—الباب الأول— الأسس الوجودية للحرية —

سائر الموجودات مع تنويعات عرضية ؟ أو قد يكون السؤال هو: هل يمكن رد الموجودات المتعددة إلى مبدأ أول تخرج منه كل المتعددات، فنكون المتعددات موجودة، ولكنها ترد إلى مبدأ أول واحد، يكون هو الأصل والمنبع والحق والحقيقة؟ ومن المفهوم أن سؤال المبدأ الأساسى والمبدأ الأول يمكن أن يوضعا على هيئة البحث عن الثنائية أو التعددية إما للمبادئ الأساسية أو لتلك المبادئ الأولى. ولكننا لا ننظر الآن إلى الأمر من هذه الوجهة الثنائية للنظر إلا لماما، وبحسب مقتضيات الحديث، لأننا نقصد بالتعددية هنا، فى المحل الأكبر، إثبات كثرة الموجودات وتنوعها واختلافها وما ينتج عن كل هذا من نتائج.

إن نتائج التعدد والكثرة والتنوع ظاهرة فى مفردات اللغة ذاتها، ولكنها اللغة من حيث هى مرآة الوجود. لقد أشرنا إلى الفرق عندنا بين تلك الاصطلاحات الثلاثة. وبينما يؤكد مفهوم التعدد، وهو المفهوم الأساسى والأم، على الغيرية وعلى التخارج (أى على أن هناك شيئا يقوم "خارج" شئ آخر)، فإن مفهوم الكثرة يشير إلى معنى الزيادة. ويمكن أن نقول إن الكثرة هى اجتماع أحاد (أى واحد وواحد وأكثر)، أو هى المجتمع من وحدات، بحيث إن المقصود من الكثرة هو النظر إلى المتعددات من حيث هى مجرد عناصر متجاوزة بغير ما اهتمام إلى ما قد يربط بينها. أما فى المتعددات فإننا نجد أنفسنا بإزاء مفردات (جمع مفرد)، أى أن عناصر المتعدد هى المفردات، ويبقى بعد ذلك إمكان دخولها فى تركيب كلى أو أكثر. أما التنوع فهو يشير إلى المتعددات من حيث اختلافها فى الكيف والصفة وما شابه، على نحو ما قلنا من قبل.

وينتج عن التعدد، فيما يظهر من اللغة، الكم والكمية والجمع والمجموع والجماعة والجملة. كما ينتج عنه قيام ما يطلق عليه فى اللغة العناصر والأجزاء والجزئيات والمفردات والأفراد والمكونات. ثم هو يسمح بظهور عمليات أساسية من مثل الربط والفصل والتتابع والتتالى والتضمن والاستلزام والامتداد والتركيب والجمع والتحليل والتركيب والبنية، وما شابه. أما عن الكثرة، ونقصد دائما الكثرة المنفرقة، أى محض التجمع، فإنه ينتج عنها إمكان الإضافة والحذف، والانفصال

الباب الأول ————— الأسس الوجودية للحرية —————

والانقسام والاستقلال والانفراد والتفرد والترك والنبذ ومقابلاتها، فيظهر الاتصال والاتصال، والاستمرار والانقطاع، كما تظهر لحظات الزمان. ولعل أكثر ما يناسب مفهوم الكثرة هذا هو حرف العطف "و". أخيراً، فإن التنوع يظهر لغوياً في مصطلحات التشابه والتباين والاختلاف، والتمايز والتفرق والفرق والفارق والفرقة والتفرقة، وفي التناظر والتكافؤ والتأليف والاتفاق والتوافق، وفي ظهور صفات واختلافاتها وفي التجددات والتحويلات بأشكالها، حتى نجد أنفسنا أمام المثل والشبيه وأمام الضد والنقيض، وأمام الاقتران (مصاحبة شيء أو ظاهرة أو صفة لأخرى اطراداً) والتعاقب من حيث الزمان.

وإذا كان التعدد واقعة وجودية أولى ومطلقة، إلا أنه يفترض، منطقياً، مفاهيم: الموجود، الشيء، الكيان، وعلى الأخص مفهوم الاستقلال. وحين نجمع مفهوم الشيء والاستقلال يظهر لنا مفهوم "المفرد"، وحين نطبق عملية العد على المفردات يظهر مفهوم "الواحد" وما يترتب عليه. وعلى هذا، فإن "الواحد" هو نتيجة للتعدد، وليس شرطاً لقيام التعدد. وإذا ما قيل إنه ينبغي، على الأقل، أن نقول إن التعدد يفترض "غير الواحد"، قلنا إن هذا يعود إلى معنى "الاستقلال"، فعندما يكون لدينا شيء مستقل عن آخر، فإنه يكون عندنا "غير واحد". وقد سبق أن قدمنا التعدد على الكثرة، والكثرة هي التي تضيف واحداً إلى واحد، كما بينا أن الكثرة والتنوع هما وجهان للتعدد، فلا تنوع إلا بعد التعدد. والتنوع يأتي بالاختلاف، لذلك فإن التعدد سابق على الاختلاف ولا يفترضه، خاصة وأن التنوع قد يقوم بين المتشابهات إلى درجة أو أخرى.

وربما احتاج ما وراء مفهوم "الاستقلال" إلى بعض استجلاء تفصيلي، ولكن هذا البحث ليس مجاله، فنكتفي بالقول إن الاستقلال يدور في فلك مفاهيم الحد والنهاية، كما أنه ربما افترض العدم، أو افترض، على الأقل، الفراغ الفاصل بين شيئين، وهو ما نقترح تسميته باسم "المسافة البينية"، أي المسافة، من أي نوع كانت، ومنها المسافات المعنوية، التي تقوم "بين" شيء وشيء آخر، فلا استقلال ولا تعدد بدون هذه "المسافة البينية". ويرتبط بالتعدد على الفور إمكان التركيب

— الباب الأول — الأسس الوجودية للحرية —

وظهور المركبات، وذلك فى مقابل "البسيط". وإذا كان التعدد هو الذى يقف وراء ظاهرة العطف فى النحو، إلا أنه يكمل العطف ظاهرة البدائل: إما... أو... ومن نافلة القول أن التعدد يسبقه فى التصور مفهوما للمقدار والجسمية.

وبصفة عامة، فإننا نكون بإزاء تعدد فى الحالات التالية:

أ - إذا اختلف كيان عن كيان.

ب- إذا اختلفت الصفات التى لنفس الشئ.

ج- إذا اختلفت حالات نفس الشئ.

د- عند استخدامنا للأعداد وللغة.

ونقول إن هناك كيانا وإنه يختلف عن كيان آخر حينما يقوم الشئ أو الأمر بذاته، على الأقل نسبياً، ويصبح هكذا كيانا، واقعياً أو تصورياً، مع إمكان تعقب درجات عدة من الاستقلال والتبعية.

ولا نجد حاجة تدعو إلى "البرهنة" على التعدد، ولا إلى البحث له عن أساس وجودى أو عن أصل، والعلة فى الحالتين واحدة: أن التعدد واقعة وجودية أولى ومطلقة، وبالتالي فإنها لا يمكن البرهنة عليها ولا البحث وراءها عن أساس أو أصل. وإنما يمكن تعزيز هذا التقرير بمحض الإشارة إلى أن الإدراك، بأنواعه، والتعبير اللغوى، يعتمدان بالضرورة على حقيقة التعدد ويفترضان قيامه وجودياً. ويمكن اعتبار هذا "حجة"، وإن تكن ذات طابع خارجى، وتضاف إليها حجة أخرى من نوعها، وهى ذات ثقل هى الأخرى، والتى تقوم فى أن الذهن لا ينى ينتقل من إدراك إلى إدراك، وتظهر خلال هذا شتى التصنيفات لتجميعات الأشياء، كما تظهر "المقولات"، وهى متعددة بالضرورة. ويمكن اعتبار ظاهرة التصنيف وظاهرة المقولات، وهى فى الحق نوع من التصنيف، معاً حجة ثالثة على حقيقة التعدد. وحجة رابعة: كل كائن بشرى هو تكوين فريد رغم تشابهه فى التكوين الحيوى مع الآخر (وما الإشارة إلى تفرد شكل بصمة كل إصبع إلا تنويع على هذا القول). ثم

الباب الأول — الأسس الوجودية للحرية —

حجة خامسة يظهرها كون المخ البشرى ذا أجزاء ووظائف وعمليات وخلايا شديدة التعدد والتنوع.

إن مظاهر التعدد وأشكاله لا يمكن أن تعد ولا أن تحصى، وإنما نشير وحسب، في هذا الصدد، إلى بعض الأمور الجانبية للنظر. لقد رأينا أنه لا مفر من الإقرار بوجود التعدد في التجربة وقيامه قياماً حقيقياً لا يمكن إنكاره، ولكن إلى جوار التعدد القائم فإن هناك كذلك للتعدد الممكن. فنحن نتوقع أن يكون هناك تعدد غداً، والتجربة الإنسانية لا تقوم إلا بناء على هذا التوقع، وهذا لون من ألوان التعدد الممكن. ولون آخر له أنه يمكن أن يكون هناك تعدد حيث لا نحتسب. وهكذا فإن التعدد الممكن يمتد مجاله من التعدد غير القائم حالياً إلى ميدان المجهول بأسره.

وإلى جوار التعدد القائم والممكن، هناك للتعدد الباقي وذلك الهارب، والعينى والمجرد، والشئى والحركى، والمكانى والزمانى، والكمى والكيفى، إلى غير ذلك.

وإذا أتينا إلى منظور التعدد الشئى والحركى بوجه خاص، وجدنا أنه من اللازم إدراك أن هناك تعدداً من حيث الصفات والأحداث والعمليات والمراحل، إلى جوار التعدد الأبرز أمام الإدراك المباشر، ألا وهو تعدد أشكال الطاقة. ولكن علينا أن نضيف، إلى جوار تعدد الأشياء والعمليات، تعدد الأشكال، حيث نجد اختلاف النماذج والأنماط والقواعد التى تحدد هياكل الأشياء وسير عملياتها. ثم نلقت إلى جانب هام من التجربة مع الوجود، وهو أنه يمكن أن تظهر لحظة معينة فى كل مجموعة من الأشياء بينها قدر من الصلات المتناسقة تتحول فيها تفاعلات تلك الأشياء فيما بينها، وذلك فى تلك اللحظة التى يمكن أن نسميها "بالموقف التحويلي"، حيث نتاح الفرصة لتحويلات شئية وتفاعلية عديدة. ثم هناك، رابعاً، تعدد العلاقات التى نكتفى هنا بمحض الإشارة إليها، لا لشيء إلا لأهميتها العظمى، ولأن تناولها على ما ينبغى يتطلب تفصيلاً لا تحتمله حدود الدراسة الحالية. إن الوجود أثرى من كل تصور، ويمكن أن نقول إنه يزداد ثراءً باستمرار.

—الباب الأول— الأسس الوجودية للحرية —

ثم هناك النظر إلى التعدد من حيث تطبيقه على ظاهرة الإدراك. وقد أشرنا من قبل إلى أن فعل الإدراك هو ذاته مجلى من مجال للتعدد، لأنه يتطلب ذاتا تترك وموضوعا يدرك. وينتج عن فعل الإدراك نتيجة موضوعية هي المنرك الذهني. ونضيف هنا أن الإدراك ينبغي أن ينظر إليه على أنه بالضرورة علاقة بين طرفين، ومن هذه الجهة فإنه مجلى للتعدد بالضرورة. ومن المفهوم أن أشكال الإدراك الحسى والعقلى والوجدانى متنوعة جداً، ثم يضاف إلى ذلك مفهوما المستويات والدرجات، كما أننا فى الإدراك قد نهتم بالشئ أو بالحدث أو بالعلاقة أو بالحال، إلى غير ذلك. إن عالم الإدراك هو غلبة هائلة ولا نهائية بالفعل.

ثم لنعد إلى عالم الأشياء، بعد أن خرجنا منها إلى العمليات والقواعد والعلاقات والإدراك، لنجد أن نفس الشئ الذى قد نطله واحداً إنما هو ذاته متعددة، وعلى أوجه شتى، من حيث التركيب ومن حيث العلاقات ومن حيث القدرات ومن حيث الإدراك، ونكتشف أن فى نفس الشئ أوجها مختلفة وأن له أنحاء متباينة. ثم يبقى من بعد كل هذا سر عظيم: فكيف يمكن لنفس الشئ الواحد أن تكون له صفات متعددة؟ وسوف نشير إلى هذه المسألة الأخيرة من بعد.

وإذا انتقلنا من الشئ إلى الأشياء، وجدنا أننا نقيم فيما بينها ألوانا من التجميعات، منها التنظيم الهرمى ومنها علاقات التضمن والاستلزام، وغيرها، فيما بين الفئات والأفراد أو الأجزاء، وتتساعل عن إمكان قيام "تجانس طبيعى" بين مجموعة من الأشياء، وعدم إمكانه بين مجموعة أخرى، وعن العلة فى هذا وذلك، وعن أساس ذلك، كما نتساعل عن إمكان الاستمرار إلى ما لا نهاية له إن فى التقسيم أو فى التجميع... إلى غير ذلك.

ولكن الهاجس الذى لا بد أن يعرض لمن يتحدث عن إثبات التعدد هو ذلك الذى يقول: هل ذلك التعدد مطلق، بحيث أنه ليس واقعا وحسب، بل وكذلك أنه البدئية والنهاية؟ أو قل بعبارة أخرى: هل ينفى التعدد إمكان التوحيد تماما؟ وهل الكثرة تمنع من القول بالكل المتكامل؟

—الباب الأول— الأسس الوجودية للحرية —

هنا نسارع إلى القول، إجمالاً قبل التفصيل، ووضعاً للمبدأ العام قبل النظر في العناصر، بأن الاتجاه نحو التوحيد، أى النظر إلى عدد من الأشياء من حيث هى تكون موجوداً واحداً، والاتجاه نحو تكوين كليات (جمع كل تجاوزاً) فى مقابل البقاء على وضع التأثير، هذان الاتجاهان لا يوجدان وحسب عند للذهن الإنسانى بحسب ما هو ظاهر، إنما هما اتجاهان وجوديان، أى يوجدان فى طبيعة العالم ذاته، وربما هما لا يقومان فى الذهن إلا لأنهما يوجدان فى باطن الأشياء.

ومن الواضح أن هناك تمييزاً بين مصطلحات ثلاثة: الواحد، والتوحيد (ومنه تنتج الوحدة)، و"واحدية" الوجود، ونقصد بهذا هنا وجود مبدأ أساسى أو مبدأ أول يقف من وراء كل الأشياء. أما "الواحد"، فهو رمز يستخدم فى تعداد كل شيء يمكن أن يكون غير شيء آخر بوجه ما من الوجوه، من أنها قوة إلى أعلاها قوة. وأما "التوحيد" فهو عملية ذهنية تربط فيها أشياء أو صفات أو أموراً متعددة برباط واحد، أو أكثر، فتنتج عن ذلك وحدة بينها، إن بمعنى محض الترابط أو بمعنى اعتبارها، من منظور أعلى، "واحداً" يعلو على تلك المتعددات. أما "الواحدية"، فقد سبق أن أشرنا إلى المقصود منها، فى أول هذه الفقرة، وسنعود إلى تناول مبررات رفضنا للقول بها، وذلك فى مكانها من بعد.

ولنعد إلى ذلك "الهاجس" الذى تحدثنا عنه: فهل سنغرق فى المتعددات، ونظل دوماً بين مفردات ؟ إن تجربة التغير وتجربة التعامل مع البشر ومع الأشياء من جهة، ومع كيانات التصور من جهة أخرى، كلاهما، تثبتان العكس، بل إننا إذا بدأنا من محض التعدد، أى من واقعة وجود شيء غير شيء آخر، فإننا نجد أنفسنا ننقل، بالضرورة، من التعدد إلى التجاور إلى التتالى والتعاقب، أى أنه، وعلى هذا المستوى الأولى جداً من التعامل الوجودى، فإن الشيء يشير إلى شيء آخر ويُرجع إليه ويطل عليه ويقترّب منه أو ينزوى ويبتعد. وهكذا تظهر "رابطة" وروابط فيما بين المتعددات، التى تأخذ هكذا فى إعادة التشكل فى مجموعات وفئات وكليات، ومن الرابط يظهر الرباط والترابط والارتباط، كما يظهر "التداخل"، حيث يكون نفس

الباب الأول ————— الأسس الوجودية للحرية —

لشيء عضواً في ترابط هنا وفي ترابط آخر هناك، ثم نرى أمراً "أعم" من أمر آخر، وقد يزداد ترابط أمرين حتى يصير أحدهما مستلزماً لقيام الآخر، ونبتعد بهذا كثيراً عن منظر المتعددات المعزولة بعضها عن بعض كل الانعزال. في هذه الحالة، حالة ضرورة شيء لشيء آخر، نعبر من ميدان التوحيد إلى ميدان "الكل".

والحق أن التعدد يظهر لنا، لأول وهلة، وجوهياً من غير شك، يظهر لنا باعتباره مؤدياً بالضرورة إلى الاختلاف، حيث إننا عرفنا التعدد بالغيرية وبمفهوم "السوى"، ثم قد يمتد الاختلاف إلى التنافر وإلى التضاد. من هذا المنظور يظهر التعدد مجلياً للنقص، لأن الاختلاف يؤدي إلى نزع شيء من مجموعة الأشياء الأخرى وعزله، أو وضعه على الأقل في جانب، أو "على جانب"، وهو ما يؤدي إلى معنى الإنقاص، ومن ثم إلى معنى للنقص. والحق أن لهذه المعاني جميعاً تجسيدات وجودية وبشرية وإدراكية ووجدانية. ولكن الحق أيضاً، وما يدل عليه الوجود في نفس الوقت، هو أن هناك كذلك الحركة القائمة في الاتجاه المضاد: فلا يوجد وحسب تحرك من التعدد إلى الاختلاف حتى للتضاد، بل هناك معه، وموازياً ومتوازياً معه على أقل تقدير، تحرك من التعدد إلى التشابه حتى التكامل. إدراك الأشياء المتعددة على هيئة التكامل هو إدراكها من حيث هي كل. خذ مثلاً أفراداً يتواجدون في محطة للقطار: إن بينهم نوعاً من الرابطة، من غير شك، حيث إنهم يوجدون جميعاً في مكان معين له خصوصياته، ولكن هذه الرابطة لا تجعل منهم أكثر من مجرد "جمع" ما من الناس. أما إذا وجدت من بينهم مجموعات أصغر بينها رولبط أقوى تصل إلى درجة التأثير الإيجابي المتبادل لأنشطة أفرادها بعضهم على البعض الآخر، فإنك ستكون بازاء "كليات" (جمع كل تجاوزاً كما قلنا)، ومنها مثلاً مجموعة المشرفين على حركة للقطار ومجموعة المشرفين على المحطة وأعضاء في رحلة مدرسية... إلى غير ذلك، فبينهم جميعاً يتوافر أهم شرطين من شروط التكامل، ألا وهما الاعتماد المتبادل، أي حاجة شيء إلى شيء على نحو جوهري، والتأثير المتبادل، أي تغير الشيء للثاني بناء على حدوث تغير في الأول. ويظهر من هذا أن التكوين الكلي هو أمر مختلف كثيراً عن مجرد حاصل الجمع، فانظر إلى

الجيش مثلاً، وهو نموذج قوى للتكوين الكلى المتكامل إلى أقصى درجة، وانظر كذلك إلى نموذج الآلة، وإلى نموذج اللوحة التصويرية أو أى عمل فنى متميز، ولكن انظر بخاصة إلى نموذج الكائن العضوى وإلى أعلى تجسده، ألا وهو الكائن الإنسانى، لتجد التأييد القوى للقول بأن الكل المتكامل غير حاصل الجمع على نحو حاسم. ففى هذه الحالات جميعاً تجد التعدد والتنوع، وتجد الأجزاء المختلفة، ولكنك تجد كل جزء لا يقوم، فى ذلك المركب، بذاته، إنما هو يعتمد بالضرورة على الأجزاء الأخرى، بدرجات وأشكال مختلفة، ويؤثر فيها ويتأثر بها. ويظهر من الأمثلة السابقة أهمية أن نميز بين الكل للعضوى وللكل غير للعضوى، وربما أضفنا كذلك فئة الكل شبه العضوى (ومنه حالة اللوحة التصويرية والجيش). نريد أن نقول إنه لا كل بغير تكامل، وفى الكل المتكامل يمكن أن ينتج "التغام"، ولعل مفهوم "النسيج" أن يشير إلى درجة عليا من درجات تغام الكل. ومن نافلة القول أنه يمكن تطبيق مفهوم الكل على تكوينات مختلفة ومن زوايا مختلفة، فالقلب مثلاً يمكن النظر إليه، نسبياً، على أنه كل، ولكنه جزء من كل أعلى هو نظام الدورة الدموية، وهذا الكل الأخير جزء من الكل الأكبر الذى هو الكائن الحى الإنسانى. وفى النهاية، يمكن، لمن يشاء، أن يصل إلى الكل الأعظم الذى هو الكون.

يرى القارئ أننا، فى محاولة استيضاح جوانب مفهوم التعدد هذه، ننظر إلى الأشياء مرة وإلى الإدراك أخرى، ونعرج على اللغة حيناً، وننظر فى المظاهر وفى النتائج مرة بعد مرة. ونريد أن نشير الآن إلى بعض العمليات الذهنية البارزة التى تنتج عن التعدد. ونقول من البدلية إن التعددية للذهنية هى أمر لانتهائى حقاً، على الأقل بمعنى عدم إمكان تقييد عمليات للذهن لا عدداً ولا مضموناً ولا نحواً، وذلك إن على مستوى نفس الشخص الإنسانى أو على مستوى كل أفراد البشر، من أتى منهم ومن هم آتون فى علم الغيب. ومع ذلك، فلا بد فى كل نشاط إنسانى من بدلية ما، ومن لبثاء، ولو على نحو نسبى. وربما يظهر الفحص المدقق لطبيعة الحرية الصلة الوثيقة بينها وبين مفهوم "الابتداء"، لأنه فى ممارسة الحرية يكون هناك دوماً بدء ما، على الأقل هو بدء "من جديد"، وما دام كذلك فهو بالضرورة بدء مختلف.

الباب الأول ————— الأسس الوجودية للحرية —

أما الحريات العظمى فإنها تظهر في ابتداءات جوهرية ذات شأن وخطر. وإذا نحن طبقنا مفهوم الابتداء على النشاط الذهني، فُتحت أمامنا آفاق الإبداع من أولى درجاتها، في لعب الطفل مثلاً، إلى أعلاها، في إبداع الفن والأصوليات العليا على الخصوص، حيث الإبداع، في نقطة انطلاقه، رؤية لجديد وعلى غير مثال ورفض لنماذج الإدراك السابقة. فأنت حين "تبدأ" تترك من البداية شيئاً وأشياء جانباً وتأخذ في الخطو وتمضي فيه خطوة بعد خطوة. إن هناك بداية لكل أمر. وكذا الحال مع للذهنيات. ولو لم يكن هناك تعدد لما كانت هناك بداية.

ويمكن أن نقول إن الإدراك هو إقامة لعلاقة، هو إقامة لرابطة بين أمرين، حتى لو كان ذلك بين شيء وتصور، في مثل قولنا: "الباب واحد". ويكاد يكون من البديهي أن الذهن لا يتوقف عن إقامة للروابط بين الأمور، وهذه العملية تتطلب أطرافاً أربعة على الأقل: أمرين ورابطة والذهن الذي يقوم بالربط. ولكننا نريد أن نرتفع من هذه الملاحظة، لنعود من باب خلفي إلى مفهوم للكل، حيث نجد أن منظور الروابط هذا يدلنا على أن كل شيء يدعو إلى كل شيء آخر، إن إيجاباً وإن سلباً، أو قل على الأدق إن كل شيء "يحيل" إلى كل شيء آخر، فهناك إحالة دائماً، إن من حيث التشابه أو من حيث الاختلاف أو غيرهما. وهكذا يأخذ الذهن في إعادة تنظيم مظهر للتأثر بين الأشياء والتصورات، فتظهر مجموعات وفئات وكميات، وتظهر فيما بين أفراد كل مجموعة ألوان وألوان من الترابطات والعلاقات، ويبدو الوجود شبكة مركبة، ومنظمة إلى حد كبير، بدل أن يكون مجرد غابة من المتأثرات. وهكذا يظهر التركيب ومعه، بالضرورة، التحليل والتقسيم والتصنيف. إن مغزى للتحليل والتركيب الأول هو أنهما لا يقومان بغير التعدد، وأنهما يقومان نتيجة للتعدد، وأن التعدد أمر وجودي، إذن هو أمر ذهني. وهناك مغزى ثانٍ لهما: هو أن الإدراك يتمتع بقر معقول من الحرية في الحركة في إنشاءهما، لأنك يمكن أن تقوم بتحليل نفس المركب، وإعادة تركيبه، على أنحاء مختلفة، إما بالرجوع إلى مفردات مختلفة، وإما باستخدام قواعد ومعايير متباينة.

الباب الأول — الأسس الوجودية للحرية —

ومما ينتج عن التعدد الوجودى أيضا النفى والإثبات والسلب والإيجاب. ولعل النفى أن يكون أقوى وأهم من الإثبات، وربما كان كذلك أسبق عليه منطقيا من وجه ما. ومن للظاهر أن النفى يفترض التعدد وينتج عنه، لأن النفى عزل ورفض، فهو لا يقوم إلا بافتراض وجود شيئين على الأقل. إن التعدد الوجودى يقول بأن الشيء (أ) ذو كيان مستقل (نسبيا على الأقل) عن الشيء (ب). هذا الاستقلال هو الذى ينتج عنه إمكان النفى (التفرقة بين الشئين) والإثبات (القول بأن أ من حيث هو قائم وله كذا من الصفات).

ومن المفهوم أننا لا نقوم هنا بإحصاء شتى العمليات الذهنية التى تنتج عن التعدد، فالحق أن كل ما هو ذهنى هو مجلى للتعدد من حيث العمليات، وهو لا يمكن أن يقوم بدون التعدد الوجودى. لهذا، فإننا نكتفى بما ذكرناه للتو، ونشير مسرعين إلى عمليات ذهنية هامة من مثل "المماثلة" وإقامة العلاقات بأنواعها والتعميم والتشميل والتجريد، وإقامة المقابلة بين الكلى والجزئى والعام والخاص، والإدراج والاختزال، وغير ذلك كثير.

ويمكن لنا أن نعتبر كل هذا الحديث الأخير محاولة لتطويق ذلك "الهاجس" الذى تحدثنا عنه منذ صفحات، والذى يثير أماننا منطور الضياع فى الكثرة اللانهائية للمتعددات، وذلك إذا ما نحن قلنا بالتعدد قولا مطلقا، بحيث إنه قد لا يسمح بالتوحيد على نحو من أنحاء التوحيد الممكنة، ولا يسمح أيضا بالوصول إلى كليات كبرى، فضلا عن كل أكبر يحوى كل شئ. وهكذا، فقد أردنا إثبات أن القول بالتعدد ليس فقط غير مانع من القيام بعمليات التجميع والتعميم والتشميل والوصول إلى توحيدات وإلى كليات، بل وكذلك أنه هو الذى يسمح بهذه العمليات الذهنية، كما أردنا إثبات أن ذلك المظهر الذهنى للتعدد إنما هو نتيجة للتعدد فى الوجود ذاته، وما الجهاز العصبى البشرى إلا جزء من الوجود.

ولكن، قد يقول قائل: دعونا من إثبات التعدد، الوجودى منه والذهنى على السواء، فربما نقبله أمراً قائماً بالفعل، إنما السؤال الحق هو: هل التعدد حقيقة أم هو

الباب الأول ————— الأسس الوجودية للحرية —————

وهم، أو هو على الأقل أمر تابع لما هو أساس أو مبدأ مطلق، ألا وهو "الواحد الحقيقي" ؟ هنا يظهر القول بالواحدية المطلقة في مواجهة التعددية المطلقة، وهما إجلية عن سؤال: للحقيقي واحد أم متعدد؟ ومن يأخذ بالبديل الأول فهو يقول بما نسميه بالواحدية المطلقة، أما من يأخذ بالبديل الثانى فهو إما أن يقول بأن الموجودات الجزئية هى الحقيقة النهائية، وهذا هو ما نسميه باسم التعددية المطلقة، وإما أن يقول بأن تلك الموجودات الجزئية تدخل فى تجميعات وتوحييدات وکليات نسبية، بحيث إن الجزئيات حقيقية والتوحييدات الكلية للنسبية حقيقة أيضاً، من جهتين مختلفتين، وهذا الموقف الأخير هو الذى نسميه بالتعددية النسبية، وهو الذى نأخذ به، أو قل إننا نقول بالتنظيم التعددى، أو بالتعدد المنظم، فى مقابل الواحدية المطلقة. ونعرض الآن، بشيء من التفصيل، لهذا الموقف، قبل أن نبين الاعتبارات التى تؤدى إلى رفض الواحدية المطلقة.

إذا كنا نقول إن وجود المتعددات وجود حقيقى ، فإنه من الواضح لكل ذى عينين أن مجموعات من المتعددات تتجمع من حول رابطة ما لتكوّن تكوينات موحدة على أسس شتى، وكل ما هو "كل" هو نتيجة لتعدد ولتوحيد فى نفس الوقت. ولنسم كل العمليات التى تربط بين متعددات على نحو ما، وكذلك تلك التى توحد بينها على مستويات من التوحيد، لنسم هذه وتلك معا باسم عام هو "للتنظيم". وعلى هذا، فنحن نقول بالتعدد المنظم، والذى يسمح بالترابط والتجميع والتشميل والتوحيد وإقامة كليات عامة، حتى لقد نصل إلى كل كبير هو الكون، وربما نجد أن كل شيء فيه هو على صلة ما بكل شيء "آخر"، ويتأثر به ويؤثر فيه على أنحاء مباشرة أو غير مباشرة وعلى أوجه مختلفة، وذلك فى مواجهة القول بالواحدية المطلقة. ومن المفهوم أن النظام أعم من الوحدة، ولكنه يقف منها موقف الشرط فى نفس الوقت، ويمكن أن نقول بالنظام، وبما ينتج عنه من تنظيم، دون أن نصل إلى حد القول بالتوحيد وبالوحدة. ومن جهة أخرى، فإن الكل للمنظم، بل والكل الموحد، هو شيء آخر مختلف عن "الواحد"، لأن الكل يفترض التعدد بالضرورة، وهكذا فإنه لا تناقض فى القول بالتعدد وبالكل المنظم والموحد فى نفس الوقت، ولكن دون أن يصل ذلك إلى

الباب الأول ————— الأسس الوجودية للحرية —————

حد القول بأن ذلك الكل "واحد" عدداً في النهاية. ومن جهة ثالثة، فإننا، وإن كنا نقول بالتنظيم وبالتوحيد للمتعددات، إلا أن هذا موضوع على مستوى الإمكان النظري، وهو مقرر واقعياً في صدد العديد من الأمور، وقد ضربنا أمثلة على ذلك، ولكنه قد لا يكون مقررأ في شأن كل شيء على الشمول، حيث إن الواقع يرينا أن التفرق والتناثر والتبعثر وقائع مشاهدة، إن على مستوى الأشياء أو على مستوى الإدراك، وأحد فروع هذا المستوى الأخير الجهد المعرفي الإنساني، الذي يترك دائماً، وفي كل ميدان على التقريب، "بواقى" لا يعرف كيف يدخلها في النظام المتصور. ولكن مهما يكن من شأن التفرق والتناثر في كل ما هو "كثرة"، إلا أن الإمكان قائم في إدخالها في تنظيم ما في المستقبل أو من حيث الإمكان. إذن الاتجاه نحو التنظيم فعلى، وفعلى كذلك الاتجاه نحو التناثر، أو على الأقل نحو الخروج على النظام. وربما عن لنا أن نقول: ولنعم بهذا الاتجاه الأخير وأكرم، لأنه، في الحياة الإنسانية، مصدر للهرب من الملل ومن التكرار، ولربما كان كذلك أحد الأبواب الخفية للحرية، ونافذة جانبية للتجديد ولظهور الإبداع. إن المجتمعات الشمولية، ونحن نرفض نموذجها كل الرفض، إنما تتغذى على سيادة الاتجاه نحو التنظيم الكامل الشامل لكل شيء.

إن العالم ليس مسرحية يقول فيها كل ممثل ما يعن له أن يقوله بدون ما اهتمام بالآخرين، بل هناك حد أدنى من التنظيم بين مكوناته. إن العالم ليس مجرد أشياء متناثرة متفرقة. وكذلك المجتمع البشري، وكذلك حياة كل فرد، وكذلك كل نشاط نوعي من أنشطته. ويظهر النظم، سواء أكان نظاماً من أشياء أم من عمليات، وكأنه شكل يتكون من مكونات تكوير من حول "مركز" ما. وهناك في التجربة ما يعزز هذا التصور، ومنه أنشطة جماعات النحل، ومنه كذلك، وعلى الخصوص، أنظمة المجموعات الفلكية، وأبرزها، بالنسبة إلينا، المجموعة الشمسية. والكل المنظم من حول مركز، أو مراكز، يظهر على هيئة تكوين أو تركيب أو بناء أو بنية. وفي هذه الحالة يكون مصدر التنظيم المركز، أو المراكز، من جهة، وهيئة التركيب أو التشكيل من جهة أخرى. ومن المعلوم أن هناك نماذج للتركيب تظهر في آلاف

الباب الأول ————— الأسس الوجودية للحرية —————

الحالات الفردية، تختلف وتتعدد فيها العناصر والمفردات، ويظل التركيب، أو على الألق نمونجه، واحداً. ومن الواضح أن نماذج التفاعلات تشكل حالات هامة من حالات التنظيم فيما يخص العمليات. فهناك تنظيم من وجهة النظر السكونية، وهو يظهر في مفهوم "التركيب" أو "التركيبة"، كما أن هناك تنظيمًا حركيًا يظهر في نماذج التفاعلات في العمليات.

ونأتى الآن إلى دعوى الوحدية المطلقة وحججها. الوحدية المطلقة، كما سبق أن أشرنا، هي التي تقول إما أن الموجود واحد وحسب، وهي بهذا القول تنفي التعدد ابتداءً، وتعتبره وهماً، وتستحق بهذا أن تسمى على الدقة الوحدية "المطلقة"، وإما أن الموجودات المتعددة إنما هي مظهر لمبدأ أساسي واحد هو لاذى يشكل جوهر كل الأشياء، وإما أن الموجودات للمتعددة إنما هي تابعة عن نشاط مبدأ أول أصلى، وقد خرجت عنه أو انبثقت أو تطورت أو غير ذلك. والوحدية في هذين الشكلين الأخيرين أقل حسماً وإطلاقاً منها في الشكل الأول، خاصة وأنها يسمحان باعتبار التعدد اعتباراً جدياً، ومع ذلك فإننا في مناقشتنا التالية سنضع الأشكال الثلاثة معاً، حيث إنها جميعاً تقول إن الواحد هو الموجود للوحيد الحق أو إنه الموجود الحقيقي، أو الأصل والمنبع على الأقل.

والشكل الأخير من أشكال الوحدية يقبل حقيقة الموجودات، ولكنه يردّها إلى مبدأ أعلى وأكثر "حقيقة"، فيعود هكذا إلى القول بأن الحقيقي في العالم هو شيء واحد، وليكن المادة مثلاً أو الطاقة أو غير ذلك. وسواء عندنا في هذا الإطار، وهو ليس مخصصاً لدراسة الوجود بذاته، أن يكون القول بالوحدية مقصوداً به جوهر واحد أو عدد واحد، ولا أن تكون الوحدية مادية أو غير مادية أو محايدة، لأن المهم عندنا هو إرجاع المتعدد إلى واحد، وهو ينتهي إلى القول إما بوهم المتعدد صراحة وإما إلى القول بأنه مجرد مظهر عابر لحقيقة أعلى. من جهة أخرى، فإننا نتحدث دائماً عن الوحدية الوجودية، أى تلك التي تقوم في الوجود ومن وراء الأشياء أو عبرها.

الباب الأول — الأسس الوجودية للحرية —

وفى الحق، فإن المنبع الحقيقى للقول بالواحدية إنما هو تصورات معينة عن كيفية عمل الذهن البشرى، وطبيعة فعل الإدراك، وما تقوم به المعرفة الإنسانية. فهؤلاء الذين يقولون بالواحدية يرجعون إلى مفهوم "العام" أو "الكلى"، ويعتبرونه أداة العلم وهدف المعرفة الحققة. وقد يكون هذا صحيحاً، ولكننا نرى أنهم يخطئون حينما ينتقلون مما هو واجب لنشاط الذهن إلى ما هو قائم فى الوجود. إنهم "يسقطون" على الوجود اهتماماتهم الذهنية. وهكذا، فإننا نجد أنهم يقولون إن الجزيئات متعددة، والعلم علم الكلى المشترك بينها، والكلى واحد، إذن (وهنا يقعون فى الخطأ عند قيامهم بهذه "القفزة" غير المشروعة) فإن الكلى الواحد هو الموجود الحقيقى، ثم يعممون حتى يصلوا إلى كل الوجود. كذلك، فإنهم ينطلقون من خبرة الحقيقى والوهمى فى الإدراكات، فيسقطونها على الوجود، وينتهى بهم الأمر إلى أن يقولوا إن التعدد وهم، وإن الواحد هو الحقيقى. ثالثاً، فإنهم ينطلقون من تجربة وصف الشئ المعين بصفات متعددة، وينتهون إلى القول بالجوهر والأعراض، وبأن الجوهر واحد ثابت والأعراض تابعة ومتغيرة وفانية، والأعراض هى المتعدلات، هذا بينما الواحد هو الثابت. رابعاً، هم يعممون خبرة تقابلهم فى بعض الميادين، وهى خبرة المنبع أو الأصل، فيتوهمون أن الأمر يخص الوجود كله، الذى قد يخرج هكذا عن أصل أو منبع أول واحد. هذه حالات هامة لإسقاط اعتبارات إدراكية على تصور الوجود الخارجى ذاته، والفرض القائم وراء هذا كله هو أن الذهن البشرى هو الحكم والفيصل فى كل أمر، وفى أمر الوجود كما فى أمر الإدراك والمعرفة، وهو افتراض لا ينتج إلا عن سذاجة أو غرور. وهكذا، فإننا نرجع أهم أدلة القول بالواحدية، من مثل القول بأن منطق العقل يقضى بالالتفات إلى العام، والعام واحد، وبأن لكل شئ أول، والأول واحد، وأن كل ما هو موجود له صفة الوجود، فالوجود هو المشترك وهو الواحد الحقيقى، نرجعها إلى إسقاطات لما هو ذهنى على ما هو وجودى، وهو إسقاط خاطئ، فتفسد هكذا سائر تلك "الأدلة" المزعومة.

إن محاولة استنتاج شئ من ترابطات ممكنة بين الأشياء لا تنتهى، فى الحق، إلى الواحدية، بل إلى التنظيم. وكل محاولة لتوحيد مجموعات وجودية إنما

— الباب الأول — الأسس الوجودية للحرية —

هى محاولة على مستوى التصور، وليس على مستوى الوجود. وقد أكدنا على مظاهر حقيقة التعدد، وعلى أنه ليس وهماً، ولا يمكن أن يكون وهماً، كما أنه ليس تابعا بل هو أصل.

إن الواحدية، هكذا، مرفوضة فى ذاتها. وهى كذلك مرفوضة من حيث نتائجها، ومن حيث تصورها.

أما نتائج الواحدية، فهى نفى للتعدد ونفى وجود علاقات وعمليات وتفاعلات وتداخلات واختلافات، وذلك على المستوى السلبى، أما على المستوى الإيجابى، فإنها تؤدى إما إلى القول بالظاهر والباطن، مع رفض الظاهر، وإما إلى القول صراحة بأن كل تجربتنا إنما هى وهم. وهذه النتائج كلها يرفضها العقل السليم المشترك. وقد أشرنا إلى أن القول بالواحدية الوجودية إنما هو تأسيس للقول بالطغيان السياسى.

من جهة أخرى، فإن الواحدية تقصر عن تفسير جوانب التجربة الإنسانية، وعن تفسير الجانب المعرفى فيها على الخصوص، وذلك من حيث وجود العلاقات، والزمان والمكان، بل هى تجعل من المستحيل فهم عمل الذهن الإنسانى وتبرير قيام اللغة. إن المذهب الولحدى هو تشبيه كبير، هو قول ليس فيه من شىء غير غرابته. وعلى حين أن المتعدد (الوجودى) يمكن أن يفسر التوحيد (الذهنى)، فإن الواحد الوجودى ينفى إمكانية أى شىء عداه. ولعلنا نلاحظ، أخيراً، أن الواحدية لا تقوم إلا عند من يهتم بالشىء (وفى النحو: بالاسم)، وليس بالعمليات (وفى النحو: بالفعل)، ولا بالعلاقات (وفى النحو: بالتحويلات النحوية).

ورغم كل هذا، فلا بد من الاعتراف بأن الاتجاه الولحدى ربما يعتمد على توجه خفى فى النفس البشرية يدفع بها نحو نفى التعدد أو التغلب عليه وتخطيه. وربما يظهر هذا التوجه الخفى فى مظاهر كثيرة ولكننا لا نربطها سائرنا إليه، ويحتاج الأمر، إذن، إلى بحث متخصص لاستجلاء الأمر على شمول واستقصاء. ولكننا نلاحظ، على كل حال، أن لفناء عند الصوفية وفى النيرفانا الهندية، والاكتفاء

— الباب الأول — الأسس الوجودية للحرية —

بالحب الواحد والاستشهاد من أجل فكرة واحدة أو قضية عامة، والاستغراق في العمل الفنى وحب الواجب إلى درجة التصلب، كل هذا ربما كان على صلة بذلك التوجه الخفى نحو رفض التعدد والسعى نحو الانغراق فى وحدة أصلية. ولم لا نعود إلى الإشارة إلى الحالة الجنينية للكائن الإنسانى، حيث هناك العديد من الإشارات إلى الرغبة فى استعانتها، وهى التى تمثل الاتحاد شبه التام مع الأصل والمنبع؟
ر الطاعة، أليست نوعا من التوحد مع مصدر السلطة المثالى؟

٠ جهة أخرى، فإن علينا أن نعى للصعوبات التى يثيرها القول بالتعدد، ومنها:

أ - هل يدبنا التعدد، بالضرورة، فى اللانهاية؟

ب- كيف نفسر استنابه وعدم التشابه بين المتعددات؟

ج- وكيف تظهر المساواة وعدم المساواة بين مفردات التعدد؟

د - وهل يضطرنا التعدد إلى عدم إمكان الوصول إلى مبدأ أول تصورى، ما دام كل شئ يقف إلى جوار كل شئ آخر؟

هـ- وهل يضطرنا إلى قبول الظاهر وجسب؟

و- وكيف نفسر إمكان الاتصال بين المتعددات؟

إن النظر المدقق سيجد فى هذه الأسئلة حول التعدد أسئلة فى شأن الحرية بنفس القدر.

الخلاصة

حيث إن الحرية لا تفهم إلا بقيام ذات فى مقابل ذوات إنسانية أخرى وأشياء وتصورات، ولا تفهم أيضا إلا بقيام بدائل للاختيار، فإن التعدد، من هذين الجانبين،

—الباب الأول— الأسس الوجودية للحرية —

يكون شرطاً ضرورياً لقيام الحرية. وقد حاول هذا الفصل بيان قيام التعدد في العالم وفي الذهن، على جهة المبدأ العام الشامل، وكأمر واقع تتوقف عليه التجربة الإنسانية كلها، كما حاول بيان طبيعته بالتفصيل ومظاهره ونتائجه وعلاقاته وميادينه، إلى غير ذلك، وفي حدود ما يتصل بموضوعنا، وأظهر أن التعدد حقيقة وليس وهمًا، وتناول دعوى الواحدية المطلقة، وحاول إظهار مبررات رفضها في ذاتها ومن حيث نتائجها ومن حيث قصورها.

الفصل الثالث

أسس وجودية ثانوية للحرية

نتج عن مبدأ التعدد

سوف نتحدث في هذا الفصل عن مبادئ تنفزع عن مبدأ التعدد، وهي:
التفرد والغيرية والتنوع والاختلاف والتجاوز والتشابه.

أ- التفرد

توجد في اللغة كلمات الفرد والمفرد والمنفرد والانفراد والفردية والتفرد، وغيرها. وربما كان أبسط تعريف للتفرد هو أنه كون الشيء فرداً. ومبدأ التعدد يؤدي مباشرة إلى الأفراد، أو على الأقل عبر الكثرة، لأن الكثرة هي كثرة صفات أو كيانات، فنصل إلى أفراد، كل منهم يتفرد بكيان خاص. وهكذا يظهر أمامنا تعريف ثانٍ للتفرد، هو: كون الشيء على صورة أو هيئة أو شكل مخصوص. وهذا نلاحظ أن التفرد يؤدي على الفور إلى معنى التمايز، ومن ثم إلى التميز. ثم هناك تعريف ثالث للتفرد: هو الاختلاف بصفات بارزة سهلة التحديد والإدراك، وتترك إياها بالحيث أو بالذهن. وهكذا فإن كل شجرة وكل إنسان كيان ذو تفرد، فهو فرد، وهكذا في كثير جداً من الأشياء والكيانات التي نتعامل معها في العالم الإنساني، من الصغير منها إلى الكبير. وربما أضفنا تعريفاً رابعاً إلى ما سبق أن قدمناه للتفرد، فنقول: هو كون الشيء قادراً على أن يكون ذا كيان مختلف عن غيره، وأن يكون له اسم محدد، ورقم في التعداد، وصفات وأحوال يختص بها على نحو متميز.

—الباب الأول— الأسس الوجودية للحرية —

ويظهر مما سبق أن التفرد لا يكون إلا للكيان، ومن ثم للكائن المعين، وكأنك تستطيع أن تقول إن نسبة التفرد إلى الكائنات الإنسانية على الخصوص هي التي تجعل من كل إنسان "ذاتاً" مخصوصة. وهكذا، فإن الذاتية تقوم، وجودياً، على التفرد، ومن قبله على التعدد.

ولكن هل يعنى التفرد أن الشيء لا يمكن أن يضم إلى أشياء أخرى؟ وعلى الأخص: ألا يمكن أن يختزل الشيء إلى كيانات أدق؟ فيما يخص السؤال الثانى، فإن مبدأ التفرد، وهو مبدأ وجودى، ينظر إلى الأشياء من حيث هي كائنات فعلية، وبالتالي فإنها هي، فلا يمكن أن تختزل إلى غيرها، لأن غيرها ليس هي، ومع ذلك فإن الاختزال الذهني أمر وارد وممكن وقائم، ولكن الاختزال الذهني ليس بحال اختزالاً وجودياً، وعلى هذا فإن مبدأ التفرد لا يتوافق مع الاختزال. أما عن السؤال الأول، فإن الواقع يبين أن التفرد لا يمنع من العلاقات بأنواعها، وبالتالي فإن الشيء المفرد يمكن أن يضم أو يفصل وغير ذلك بالإضافة إلى أشياء أخرى. وهكذا الحال في الجماعات الإنسانية بأنواعها. إن كون الكيان متفرداً لا يمنع من إدراجه في كل أكبر وأكبر، والجندي، من حيث هو ذات مخصوصة، هو مفرد ومتفرد، ولكنه يصبح جزءاً من كل هو الوحدة أو الفرقة أو الجيش. كل ما في الأمر أن مبدأ التفرد يشترط أن تكون هناك مسافة مكانية أو معنوية تميز الكيان عن الكيانات الأخرى المحيطة، مع إمكان الخروج عن المجموع الذي وضع فيه الفرد، لأن الأصل في التجمع البشرى للنوات هو القبول المشيئي، حتى لو بدا ظاهرياً أنه تلقائي.

إن صلة الفرد بغيره تنبثق، شأنها شأن التفرد ذاته، من مبدأ التعدد نفسه، لأنه لا تعدد إلا مع وجود مفردات متعددة، ولكنها في النهاية "قائمة معاً". إن مبدأ التعدد لا ينبغي أن يفهم منه أنه يؤدي إلى نتيجة واحدة وحسب، وهي الانفصال. إن العلاقة هي مميز وجودى جوهرى للأشياء المتعددة.

— الباب الأول — الأسس الوجودية للحرية —

إن التفرد يُظهر ثراء التعدد، لأنه مجلى لخصوصية الكائنات من وجه أو من وجوه، كما يؤدي التفرد إلى تعقد متصاعد للعلاقات، وفي هذا بيان جديد لثراء التعدد. وإذا كنا نلاحظ أن التفرد الذى نحن بصدد الحديث عنه يشير إلى محض الخصوصية التى لكل كيان، إلا أن الواقع الإنسانى يظهر أن التفرد يؤدي إلى إضفاء لمحة قيمة على الفرق بين كيان وكيان، وهو ما يظهر فى اللغة العربية فى كلمة " التميز " وما يتصل بها. وكما يُظهر التفرد معانى الخصوصية والثراء، فإنه مدخل إلى مفهوم " الجدة "، فلا جديد إلا بتفرد، ولكنه التفرد القوى المدهش بعض الشيء. وإذا ما قوى التفرد إلى درجة كبيرة، ظهر "الاستثناء"، وهو ظاهرة ملحوظة فى عالم الإنسان والحيوان والجماد. ومع ذلك، فإن الاستثناء ذاته لا يكون إلا بالإضافة إلى الغير، بحيث إن التفرد عموماً لا يعنى الانعزال المطلق، لأنه لا يمكن تفسير المتفرد، ولا فهمه ولا حتى محض إدراكه، إلا بالإضافة إلى غيره.

وينبغى أن نذهب، على هذا الدرب، إلى ما هو أبعد: فالتفرد لا يمنع من الصلة والربط والترابط، بل هو لا يمنع من التداخل ومن التفاعل، إلى درجة ظهور كيان جديد تماماً من تفاعل كيانيين متفردين. يظهر هذا من اتحاد الأكسجين والهيدروجين وتفاعلهما بما يؤدي إلى ظهور الماء، ومن تفاعل لاعبين متعددين بما يؤدي إلى ظهور "فريق" متميز مختلف بذاته عما يكونه من لاعبين مخصوصين، ومن تفاعل عناصر سكانية وحضارية شتى مما أدى إلى ظهور الحضارة الإسلامية فى كيان جديد فى وقت ظهورها... إن كل فرد بشرى هو ذات وكيان قائم بذاته، ولكنه يدخل فى علاقات تداخل وتبادل واعتماد مشترك ومشاركة، وغير ذلك، مع أفراد آخرين، ولا حياة له إلا بهذا. (لا نعرض هنا لما ينتج عن كل هذا من نتائج بخصوص إمكان التكافؤ والمساواة بين فردين). وعلى المستوى التصورى، فإننا ندخل فرداً فى جماعة ثم فى جماعة أكبر، كما نفعل مع الفرد والنوع والجنس والجنس الأعلى. وكما أن التفرد لا يمكنه نفي إمكان هذا الإدراج، فإن الجنس نفسه لا يكون إلا بأنواع وبأفراد. نعم، لكل فرد قدر، وأحياناً

— الباب الأول — الأسس الوجودية للحرية —

ما يكون قدراً قوياً، من الاستقلال، ولكنه لا وجود لاستقلال فردى مطلق، إنما هو دائماً استقلال نسبي على درجة أو أخرى. فانظر إلى جسم الإنسان، تجد فيه ملايين الخلايا، وقد لا تستطيع الوصول إلى كل منها، فلا تعد "أفراداً"، ولكن جهاز "المعدة" مثلاً، أو القلب، أو كل غدة من الغدد، فإن كلاً منها يعد "فرداً" قائماً بذاته نسبياً وعلى قدر من الاستقلال، ولكنها جميعاً لا تقوم إلا في إطار الكائن الحي المعين ككل.

إنّ وهم التفرد المطلق وهم خيال. وإن لهذا كله من الآثار الخطيرة على فهم الحرية ما له، وهو ما سنراه في مكانه.

ولا ينبغي أن نخضع لفكرة طارئة قد ترى في التفرد مبدأ سابقاً على التعدد، باعتبار النظر بأن التعدد هو تعدد من مفردات، وذلك لأن التفرد إنما هو وضع شيء ما جانباً في إطار الكثرة، فالكثرة، ومن ثم التعدد (لأن الكثرة كما رأيناها هي أحد أوجه التعدد)، تأتي أولاً. ولو حدث وكان هناك في الوجود شيء واحد فقط، إذن لما سمي "مفرداً"، لأن التفرد يكون على ضوء التمييز بصفات وأحوال وتكوين مخصوص بين أشياء متشابهات من حيث الجوانب الأخرى. فالتفرد لا يكون كذلك إلا في مواجهة إمكان التشابه والتمييز معاً في إطار الكثرة. ومن الملاحظ أن التفرد يفترض الصفات والأحوال المختلفة للشيء بالمقارنة مع الأشياء الأخرى. وهكذا، فإن الأعراض (الصفات والأحوال) تبين على إبراز التفرد الذي للكيان، أما مصدر الاستقلال فهو التكوين المخصوص للشيء.

ومن الواضح أن للتفرد جوانب مختلفة، منها الكمي والكيفي والنوعي، ومنها التكويني والعلاقي، ومنها الذاتي والعرضي، ومنها الدائم والمؤقت، إلى غير ذلك من جهات النظر الممكنة. ويصح أن نقول إن نفس الشيء، أي شيء، واحد وكثير معاً، بحسب جهة النظر. وهناك أمثلة قوية، عرضنا لبعضها، عن تفرد الأجزاء في داخل نفس الشيء الأكبر المتفرد هو ذاته. وتختلف درجة التداخل بين الأجزاء المفردة في إطار الكل الحاوي، فتكون عالية جداً كما في الطعام المطبوخ

—الباب الأول— الأسس الوجودية للحرية —

أو في النسيج المنسوج، أو أقل وأقل فيما هو دون ذلك. وقد يكون التفرد للكائن عرضياً ومؤقتاً، كامراًة تحمل قطعة للحظة، وقد يكون تفرداً جوهرياً. (نقصد بما هو "جوهري"، عموماً، ما يكون متعلقاً بخصائص تكوينية، للكيان المعين، فلا يكون إلا بها).

ب- الغيرية

الشيء يكون "فرداً" بالقياس إلى ذاته، ولكننا نلمح في كونه "منفرداً" و"متفرداً" قدراً ما من الإشارة إلى ما سواه. هذه الإشارة إلى الآخر تصبح واضحة حين نقول إن الشيء "غير". ويتمتع مبدأ الغيرية بعمومية واسعة، لأن كل شيء وأى شيء هو "غير" بـ"تنامس إلى أى شيء آخر.

وربما كان التعريف البسيط للغيرية هو أنها تقرير لكون شيء ما غير شيء آخر. وعلى هذا، فإن الغيرية مبدأ سلبي من البداية، كما أنها مبدأ "إضافي" (أو نسبي)، لأنه لا غير إلا بالإضافة إلى شيء آخر. وكل من طرفي العلاقة هو "غير" بالإضافة إلى الآخر. وهكذا، فإن الغيرية لا تدل على طبيعة الشيء ولا عليه في ذاته، بل تدل عليه في علاقته بشيء آخر.

وليست الغيرية مبدأ سلبياً وحسب، بل هي تمهد كذلك للنفي، وهو ما يظهر في الاستثناء "بسوى" و"ما عدا" (و"غير" و"سوى" و"ما عدا" من أدوات الاستثناء في النحو، وعلى قدم المساواة على التقريب)، لأن الاستثناء فيه شيء من معنى النفي، على الأقل نفي صفة يتمتع بها "أ" بإزاء ما هو غير "أ". كذلك، فإن الطريق ممهد للانتقال من الغيرية إلى التعارض والتضاد والتناقض: فالنقيض هو الغير المطلق. وعلى الأقل، فإن للغيرية تحمل في موكبها التفريق والفصل والانفصال. وإرادة الغيرية هي المغايرة، وربما أخذنا أيضاً مصطلح "المغايرة" ومصطلح "التفارق" لاستخدامهما في معان محددة ابتداء من معنى الفرق والفرقة.

الباب الأول ————— الأسس الوجودية للحرية —

ومن علامات سلبية الغيرية، أن "غير الغير" قد يكون الشيء نفسه. ولكن الطريف حقاً أن نفس الشيء قد يكون، بمحض تكوينه، محتوياً على أغيار، كما في مثال طرفي الحبل، وفي مثال اليدين، وفي مثال وظائف بعض الغدد، وفي المجتمع نفسه في النهاية. كذلك، فإن الشيء والمعنى والاسم اللذين لهذا الشيء نفسه، تكون كلها أغياراً، ولكنها تتولد في كيان واحد، هو الشيء. وأحياناً ما تتلنا الطبيعة على ضرورة اتحاد الأغيار، كما في الذكر والأنثى، والسلب والموجب، وكذلك أيضاً للنفي والإثبات. أما علاقة الإضافة (النسبية)، فهي دليل واضح على إمكان وجود ارتباط ما بين أغيار، وعلى درجات مختلفة ("أكبر من"، "صديق"، "أب وابن"...). إن كل هذا يؤدي بنا إلى إثبات أن الغيرية لا تنفي إمكان الاتصال والترابط، وكما أن الغيرية قد تؤدي إلى الصراع، فإنها يمكن كذلك أن تؤدي إلى التكامل.

ج - التنوع

كما ننظر مع "التعدد" و"الغيرية" إلى الشيء من حيث هو كيان، منظوراً إليه في ذاته في الحالة الأولى، وعلى ضوء كونه غيراً بالإضافة إلى شيء آخر في الحالة الثانية. أما الآن، مع مبدأ "التنوع"، فإننا ننظر إلى السمات التي للشيء، فنقول إننا نقصد بالتنوع اختلافاً في الكيف أو للصفة، وخاصة فيما بين المتشابهات أو المقاربات. فكان التنوع يشير إلى أوجه متعددة لذات التكوين. ففي داخل نفس الجنس، تكون هناك أنواع، ومنها الكبرى والصغرى والأصغر. (النوع مجموعة متشابهة في خاصية أساسية). ويؤدي مبدأ التنوع إلى توزيع المتعدد، في مجموعات، كل مجموعة منها متشابهة فيما بينها ومتميزة عن غيرها (وهذا وذاك بدرجات مختلفات بطبيعة الحال). أما إذا نظرت إلى كيفيات وصفات تدخل على نفس الشيء، فإنك واجد للتنوع حاضراً هنا أيضاً، وهو يظهر أعظم ما يظهر في الكائنات الحية، وفي قمتها الإنسان. ولكن هناك أيضاً درجات الأصوات والألوان وغيرها في الطبيعة. ولكننا لا نستطيع تطبيق مفهوم "التنوع" على الاختلافات، التي قد لا تظهر لنا إلا بالبحث الدقيق، فيما بين حبات الرمل مثلاً، فهنا نقنصر

—الباب الأول— الأسس الوجودية للحرية —

على تقرير مبدأ التعدد. وهناك كذلك تنوع فى الوظائف، كما هو الشأن فى أجهزة الإدراك بأنواعها عند الكائن الإنسانى.

ويظهر من الفقرة السابقة أن مظاهر التنوع أكثر من أن تعد. وربما أمكن الحديث عن تنوع شئني وحدثي ونشاطي وعلاقي وإدراكي ووظائفي وغيره، كما أن التنوع الزماني هو تعبير أقوى من مجرد الاختلاف الحسابي بين اللحظات.

إن مبدأ التنوع يثير من جديد، وبقوة أكبر، مشكلة إمكان المماثلة، أو على الأقل التشابه. فهل هناك "مثل" مطلق، أى شئ أو صفة لهما نفس خصائص شئ أو صفة أخرى حصراً؟ وهل قد نرفض هذا فى سائر المجالات ما عدا المصنوعات فقط؟ أم نقول إن المصنوعات لا تختلف بالتنوع، وإنما بالمغايرة والتفرد وحسب؟ وانظر إلى أصوات الموسيقى مثلاً عند نفس الآلة ونفس العازف: هل علينا أن نعترف أن صوتين متغايرين يعزفهما نفس العازف على نفس الآلة الموسيقية يمكن أن يكونا "متماثلين"؟ ومن المفهوم أن مبدأ التنوع هو تأسيس جديد لإمكان التكامل، فلا تكامل إلا بين المتنوعات، وهو ما يظهر فى فن الموسيقى وفى صنعة الطبخ وغيرهما.

د- الاختلاف

الاختلاف هو الجنس الكبير الذى ينضوى تحته التنوع ثم الغيرية ثم التفرد، مع ازدياد فى التخصيص كما نزلنا، فهو إذن أعم هذه المبادئ. والاختلاف هو محض التباين، ويكون للأشياء والكيفيات والصفات. ولكنه يقصد به، حين يستخدم مع الأشياء، تباين الشئ من حيث صفاته، وفى هذا يقوم اختلاف "الاختلاف" عن "التفرد" (الشئ منظوراً إليه فى ذاته) وعن "الغيرية" (نفس الشئ منظوراً إليه من زاوية غيره). أما الاختلاف من حيث الكيفيات والصفات على وجه التخصيص فإنه "التنوع"، على نحوه ما رأينا للتو. وهكذا فإن التباين حين يطبق على الأشياء يظهر تفرد كل منها، وحين ينظر إليه من حيث العلاقة فإنه تظهر الغيرية، كما يظهر التنوع عند النظر إليه من حيث الصفات.

الباب الأول — الأسس الوجودية للحرية —

ولنضيف إن الاختلاف تبين من حيث الفردية المحضة، وبعيداً عن أى مضمون معين (تكوين خاص للأشياء، أو كفيات وصفات معينة). ولعل هذا المعنى أن يظهر فى حرف "بين"، فالاختلاف يعنى مجرد وجود مسافة بينية بين أمرين، وهكذا فإن التباين هو المعنى الذى يقف وراء الاختلاف.

هـ - التجاور

إذا كانت مبادئ التفرد والغيرية والتنوع والاختلاف تميل إلى معنى للفصل، فإن مبادئ التجاور والتشابه والعلاقة^(١) تميل إلى للنحية المقابلة، ناحية معنى للترابط. والتجاور ينتج مباشرة عن التعدد، لأنه إذا كانت هناك أشياء عدة فلا بد أن يكون أى شيء بجوار شيء ما آخر، وهكذا مع كل شيء. والتجاور الوجودى يظهر فى كثير من مظاهر الطبيعة، وعند الكائنات الحية. وهو يؤدى إلى معنى التتالى المكانى والتتابع الزمنى. وحين يكون التجاور شديد الانتظام يظهر الاقتران، سواء للمادى منه أو للحدثى أو للمعنوى. ولكن محض التجاور يشير إلى مسافة ما بين الشئين المتجاورين. هذه المسافة، وقد تتحول إلى فراغ، تسمح بإثبات للتخرج ما بين الشئين، وكأنه الوجه الآخر للتجاور، أى أن الشئ المتجاور هو بالضرورة خارج عن الأول. ومن نافذة القول أن للتجاور قد يكون سلمياً وقد يكون صراعياً.

و - التشابه

أشرنا أكثر من مرة فيما سبق من هذا القسم إلى مشكلة التشابه: ما الذى يجعله ممكناً؟ والتشابه هو وجود عناصر تكوينية وفيات وصفات مشتركة بين شئين. وليس من هدفنا هنا بيان الفوارق بين التشابه والهوية والتساوى والمطابقة والمماثلة والاتفاق، إنما نلاحظ أنه بقدر ما أن التشابه لا يمكن أن يقوم إلا بين

(١) إن تحدثنا عن مبدأ العلاقة، لا لشيء إلا لأنه ليس مبدأ وجودياً، بل مبدأ ذهنى، أو هو مبدأ ذهنى أولاً، ولكنه واضح الاعتماد على مبدأ للتعدد.

الباب الأول ————— الأسس الوجودية للحرية —

أمرين (إذن هو يفترض مبدأ التعدد)، إلا أنه يشير إلى صلة بينهما، وهى بوجه عام صلة تجانس، ولكنهما، ورغم التشابه، يقيان مختلفين. ولاشك أن هناك درجات من التشابه، وقد يكون التشابه فى التكوين أو فى الخصائص. من جهة أخرى، فإن من يقول التشابه يقول الاختلاف بنفس الضرورة، لأنه لا تشابه إلا جزئياً، ثم يظهر الاختلاف. وهكذا، فكان مبدأ التعدد يجعلنا نذهب ونجىء من الشيء إلى غيره، ومن الفصل إلى الربط، ومن الاختلاف إلى التشابه، وفى الاتجاه المضاد كذلك. إن عالم التعدد هو عالم الصلات بأنواعها، هو عالم العلاقات.

خلاصة

تناول هذا الفصل مبادئ وجودية ثانوية ستنتفرع عن مبدأ التعدد الكبير، وهى مبادئ التفرد، والغيرية، والتنوع، والاختلاف، والتجاور، والتشابه، ولكن هذه المبادئ ضرورية هى الأخرى من أجل إمكان قيام الحرية.

ذلك أن الحرية، من حيث هى قدرة على الاختيار بين بدائل، تفترض وجود الذات الإنسانية وكونها كيانا خاصاً متفرداً، فلا ذاتية بغير تفرد، ولا حرية بغير ذاتية. والذات، بالقياس إلى ذات أخرى، هى "غير"، كما أن البديل هو غير بالقياس إلى بديل وبدائل أخرى، فلا بد من مبدأ الغيرية. ووجود الأغيار يعنى التنوع من حيث الصفات والسمات، فيظهر مبدأ التنوع، حيث نلاحظ أن إمكانات الحرية لدى نفس الفرد ولدى أفراد مختلفين سوف تنتوع تنوعاً عظيماً. ثم هناك مبدأ أعم يقف من وراء التنوع والغيرية والتفرد جميعاً، وهو مبدأ الاختلاف، الذى يشير إلى واقعة التباين الأساسية، أى تباين شئ عن شئ من حيث الفردية المحضة وبعيداً عن أى مضمون معين. وهذا التباين يكون بين الأشياء، فيظهر التفرد، ويكون من حيث العلاقة، فتظهر الغيرية، ويكون من حيث الصفات، فيظهر التنوع. والحق أن كل فعل من أفعال الحرية هو مختلف عن غيره.

— الباب الأول — الأسس الوجودية للحرية —

وانطلاقاً من مبدأ التعدد الرئيسى، وهو الذى لا يؤدى وحسب إلى إدراك الأشياء من حيث تمايزها بعضها عن بعض وانفصالها، بل وكذلك إلى إمكان الربط بين الكيفيات الوجودية والذهنية المختلفة، فإنه يبدو ضرورياً إضافة مبدئين إيجابيين ينتجان هما أيضاً عن التعدد، وهما مبدأ التجاور ومبدأ التشابه، حيث نجد أن أفعال الحرية لدى نفس الشخص تتجاور، كما أن أفعال الحرية لدى أشخاص مختلفين قد تتشابه. فالحرية لا تعنى الاختلاف وحسب، بل وتعنى كذلك صلات بأنواعها.

الفصل الرابع

الأساس الوجودى الرئيسى الثانى للحرية

التغير

الحرية تعنى، ضمن ما تعنيه، الانتقال من حالة إلى حالة جديدة، إن فعلاً أو إمكاناً، وهى بهذا تفترض التغير بالضرورة.

والأساس الذى ينبغى الانطلاق منه هو أن كل الأشياء فى نشاط، وأن كل شىء يتأثر بكل شىء آخر ويؤثر فيه على نحو ما. إن هؤلاء الذين ينظرون إلى الوجود من منظور "الشيء"، مع اهتمام غالب بالمكان، هم الذين يميلون إلى إنكار التغير أو إنكار أهميته على الأقل، بينما هؤلاء الذين يتخذون منظور "الحدث"، مع اهتمام جوهرى بالزمان، يميلون إلى إدراك قوى لمركزية التغير فى الوجود.

ويمكن أن نعرّف التغير بأنه تتال لحالات مختلفة على نفس الشيء وظهور تكوين جديد لنفس المجموعة من العناصر، أو قل، فى صيغة عامة، إنه انتقال من حالة إلى أخرى، أو قل كذلك إنه إمكان أن تحل صفات جديدة محل صفات سابقة، فتظهر حالات جديدة، وأشكال جديدة وتركيبات جديدة. ونحن نعرّف "الحالة" بأنها ما يكون عليه تشكل الشيء إما فى ذاته أو فى علاقته مع البيئة المحيطة بأعم ما فى كلمة "البيئة" من معان. ويقترب كثيراً من مفهوم "الحالة" مفهوم "الكيف" (أو الحال): فهو نحو معين يكون عليه الشيء، أو هو وجود صفات معينة، أو هو وجود صفات معينة على تشكل معين. أما النوع الذى ينتمى إليه التغير فهو النشاط بوجه عام. ويظهر مما سبق أن التغير يؤدي إلى عمليات وتحولات وتفاعلات وأحداث، وإلى ظهور وتبدل واختفاء، وإلى أخذ وترك ونبذ، ولكنه لا بد أن يفترض

— الباب الأول ————— الأسس الوجودية للحرية —

أمراً ثابتاً (نسبياً) فى الشيء هو الذى يأتى عليه التغير أو ينسب إليه، أى التغير، وهو الذى يؤدى إلى حدوث اختلاف فى نفس الشيء أو فى علاقاته بما حوله، يتجلى فى قيام صفة أو حالة، أو اختفائها، على نفس الأساس المستمر (نسبياً). والأمثلة على هذا كثيرة جداً، ومنها مثال الشجرة: فهى فى تغير دائم (أوراق، اللون، امتداد...)، ولكنها تبقى هى نفس الشجرة من حيث هى موجود قائم وكيان يمكن تسميته والإشارة إليه. وكذا الحال مع الذات الإنسانية: فأنا فى تغير مستمر، ولكنى احتفظ، أمام الناس وأمام نفسى، باستمرار ذاتى هو الذى يدل على أساس يأتى عليه التغير. ولهذا السبب يتعرف على زملاء المدرسة بعد مرور عشرات السنين، كما يقوم مبدأ المسؤولية القانونية على نفس الافتراض، وخاصة فى ميدان الجرائم التى لا تسقط بالتقادم.

ونرى من قولنا إن "للتغير هو تتال لحالات مختلفة"، أنه يفترض التعدد ويقوم على أساس منه. كذلك، فإن من شروط التغير قيام الزمان، أو قل إن التغير والزمان مصطلحان، وكذلك ظاهرتان، متضائفتان، لأن الزمان، كما قيل صواباً، عدد الحركة، والحركة هى وجه من أوجه التغير، فكأن التغير شرط لقيام الزمان، ولكن لا تتال إلا بافتراض ما هو قبل وما هو بعد فى الزمان، وبذلك يكون التغير والزمان مفهومين مترابطان كالوجه والظهر فى كائن ما. ولا بد أن يتم كل تغير فى زمن محدود، فيكون لكل تغير هكذا بداية ووسط ونهاية. وحيث إن فى التغير يرتبط التالى بالسابق على نحو ما من أنحاء الارتباط، فإن التغير يشير هكذا، ولو من بعيد، إلى فكرة الترتيب (ومن هنا النظام)، وإلى فكرة النموذج من بعد ذلك، حينما يتكرر ظهور التالى بعد السابق.

ومن المهم أن نقول إن التغير لا يوجد بذاته، إنما هو مجزئ "ظاهرة"، والكائن فعلاً هو "المتغير". وإذا طبقنا على المتغير سمات التغير التى تحدثنا عنها الآن، اتضح أن الذى يتغير هو ما كان، وما سيكون، على اتصال، إذن فالتغير لا يكون إلا للمستمر، إما بإضافة صفة (كمية أو كيفية) عليه، وإما بإحلال تعديل فى بنية تكوين مكوناته بما يغير من علاقاتها فيما بينها. إذن، لا تغير على الصحيح

—الباب الأول — الأسس الوجودية للحرية —
إلا للقائم الموجود. أما محض الممكن، ومن حيث هو ممكن، فإنه لا يأتي عليه
تغير، ويبقى دائماً هو هو.

قلنا للتو: "التغير لا يكون إلا للمستمر"، وليست هناك، لكي نعبر من
المستمر إلى الباقي ثم إلى الثابت (ولو نسبياً)، إلا خطوات قليلة تخطى. إذن التغير
يفترض نوعاً من الثبات. فهل سنقول بثائية وجودية هي ثنائية التغير والثبات؟ أم
يمكن تشوف توسط ما بينهما؟ ولا نفعل هنا غير إثارة المسألة وحسب، لأن حديثنا
كله هو حديث عن تأسيس الحرية وليس حديثاً مباشراً عن الوجود. ولكننا نستخرج
من ذلك، على الأقل، نتيجة هامة: هي أن الثبات والتغير يتجاوران في ذات
الشيء، الثبات من حيث التركيبية والشكل والنموذج، والتغير من حيث المكونات
والصفات. وهكذا، فإن التغير يفترض الثبات (بينما الثبات لا يفترض التغير)
والوجود معاً، وهو ما يظهر من أن التغير مأخوذ من "الغير"، أى الآخر
والمختلف، ولكنه الآخر والمختلف لنفس الشيء، ففي التغير يصبح الشيء "غيراً"،
بعض الشيء، عن نفسه، فيجتمع فيه في نفس الموقف أنه كان "هو" وأنه "هو هو"،
ولكنه لم يعد تماماً ما كانه، وكأنه ليس تماماً ما هو. ولن نبعد عن منطق الموقف
إذا قلنا، إذن، إن التغير يستشرف العدم، ولو من بعيد.

كان هذا حديثاً عن شروط التغير.

وإذا أتينا الآن إلى بعض الإشارات حول أشكال التغير، فإننا لابد أن ننطلق
من العالم من حولنا، من جهة، ومن أنفسنا ككائنات حية، من جهة أخرى. وما من
شك في أننا نجد كثرة كثيرة من أشكال التغير، ولكنها ربما ترد في النهاية إلى
ثلاثة أنواع كبرى من نماذج التغير: التغير الكمي، بالزيادة والنقصان، والتغير
الكيفي، باكتساب صفات جديدة أو بزوالها، والتغير الشكلي، باختلاف هيئة الكائن
وبطول تركيبية جديدة لعناصره أو مكوناته محل تركيبية سابقة. في إطار هذه
النماذج الكبرى، نجد تنوعات لأشكال التغير، من رئيسي وفرعي، وداخلي
وخارجي، ودوري وغير دوري، ومتصل ومنقطع... إلى غير ذلك، وربما استعنا

—الباب الأول— الأسس الوجودية للحرية —

ببعض الأشكال الهندسية فى النظر إلى أنواع للتغير. وفيما يخص عالم الحياة، فإن ظواهر النمو والتحلل والموت هى أظهر أشكال التغير، ولربما يتحول الضد إلى ضده فيها، كما فى مثال السم والدواء. وهناك وضع مخصوص للتغيرات الذهنية أو للنفسية، وخاصة فى حالة الوعي، كما منرى عند دراستنا له من بعد.

ماذا نستنتج من كل ما سبق؟ وماذا تثير ظاهرة التغير من مشكلات؟ فلنشر بإيجاز إلى بعض رؤوس المسائل، ونبدأ من نتائج لمبدأ التغير:

١- إن التغير ضرورة. فلا يمكن للعالم، والحياة على التخصيص، أن يكون على ما هو عليه بغير التغير. ولنلاحظ أن محض كتابتى للجملة السابقة، وقراءة القارئ لها فى المقابل، هما مجليان لواقعة التغير العامة.

٢- كل أحداث العالم والحياة البشرية هى نتيجة مباشرة للتغير، ولما ينتج عنه من تفاعلات بين أشياء وكائنات متغيرة.

٣- مع التغير يصبح لكل شىء تاريخ، وخاصة للكائن البشرى، وما لا تغير له لا تاريخ له.

٤- التغير يؤدى إلى المتشابه والمختلف، وإلى التضاد والتناقض، وإلى التآلف والتنافر، إلى غير ذلك مما شابه.

٥- فيما يخص الاختلاف على الخصوص، فإن هناك فى نفس الوقت اختلافًا عن الذات واختلافًا عن الآخر، ويتعميم هذا يظهر مجمل الوجود موسوما بطابع التنوع العجيب.

٦- التغير قابع فى قلب كل الأشياء، سواء بدت ساكنة أم لا.

٧- التغير يؤدى إلى ظهور الجديد بالضرورة.

وفيما يخص المشكلات التى يثيرها التغير:

١- ألا تبدو حاجة التغير إلى الثبات أمرا متناقضا؟ وإلى أى مدى يحتاج التغير إلى الثبات؟

الباب الأول ————— الأسس الوجودية للحرية —————

- ٢- ما دام الثبات هو الذى لا يحتاج إلى التغير، فهل تكون له أولوية عليه؟
- ٣- كيف يكون، على التحديد، اجتماع الثبات والتغير معا فى نفس الكائن؟ وفى نفس العملية؟
- ٤- هل يؤدي التغير إلى تناقض ذاتى حيث معه يصبح الشيء هو هو وليس هو معا؟ وهل يرفع التناقض بالتمييز بين الحامل والصفات؟
- ٥- وكيف توصف حالة التغير ذاتها، أى والشيء يتغير؟
- ٦- هل يمكن أن يصل التغير بالشيء، أو بالكائن، إلى درجة التناقض مع نفسه، كأن يصبح "أ" "لا"؟ وماذا عن تطبيق ذلك على الأحوال البشرية مثل الخير والشر والجمال والقبح والعدل والظلم؟
- ٧- وهل يمكن بالتغير أن يصبح الكائن ضداً لنفسه؟
- ٨- هل يقبل القول بأن التغير لا عقلانى، أى ضد العقل؟ وهل يمكن أن نقبل افتراضات تقوم من وراء هذه التساؤلات، ومنها أن العقل فوق التغير ومعارض له فى نفس الوقت؟ وأى "عقل" هذا هو المقصود؟ أم أن المشكلة لا تزيد عن أن تكون وليدة "تهيؤات"؟
- ٩- وفى المقابل، فإلى أى حد يتطلب الإدراك شيئاً أو حداً أدنى من الثبات للموضوع المدرك؟ وفى هذه الحالة لا يمكن للإدراك للعقل الوصول إلى التغير؟ وبالتالي: كيف نصل إلى الإحساس بالتغير؟ بغير "العقل" إذن؟ وأى "عقل" مرة أخرى؟ وأية أداة كذلك؟
- ١٠- هل يتعارض التغير مع مبدأ التحدد، كما سنشرحه من بعد فى مكانه؟ وإذا أمكن أن يخضع له، فهل سنقول إذن إن كل تغير "عقلانى" لأنه "منظم"؟ وهل هناك تغير غير منظم، أى عشوائى وغير متوقع النتائج؟
- ١١- هل نقول إن العقل البرهانى غير قادر على "الإمساك" بالتغير، وإن ما يثيره من "تناقضات" إنما هى أمور تصورية وحسب، ولفظية فى النهاية، وإن البرهان العظيم على ذلك هو ثورة البركان؟

—الباب الأول— الأسس الوجودية للحرية —

١٢- هل يتكون التغير، باعتباره عملية تستغرق وقتاً، من عدد من اللحظات، التي تكون حلقة متشابكة أو متداخلة أو متتابعة، أو تكون سلسلة متصلة أو غير متصلة؟ أم أن التغير إنما يتكون بالضرورة من لحظات كل لحظة منها تقوم بذاتها، فهي إذن لحظات كل منها ثابتة ثم تتجمع وتتتالي؟ أم أن تثبيت لحظات التغير إنما هو وهم عقلي يقوم على إسقاط نموذج المكان الممكن التقسيم على الزمان الذي ينبغي لإراكه في اتصاله؟ وهل صحيح أن الزمان نفسه لا يمكن تقسيمه؟ وماذا نفعل مع الرياضى الذى يسبق الآخر بجزء من المائة من الثانية؟

١٣- ما دواعى الاتجاه البشرى نحو نفى التغير؟ وما مدى اعتماد اعتبار التغير مظهراً سلبياً على ظاهرة الشيخوخة البشرية؟ وهل يدل القول المشهور: "ألا ليت الشباب يعود يوماً" على الرغبة الدفينة والمستحيلة فى رفض التغير؟ وما صلة العمليات "السحرية" بظاهرة التغير؟

١٤- هل يمس التغير صفات الشيء وحسب، مع بقاء الحامل الأساسى؟ أم أنه يمس الحامل نفسه، ويصبح التغير فناء فى هذه الحالة؟

١٥- هل يكون لنفس الشيء عدة أوجه، يتغير بوجه، ويبقى على ما هو عليه بوجه آخر؟

١٦- ألا ينبغي أن نضيف إلى شروط التغير التى أشرنا إليها هذا الشرط الجديد: أن هناك نوعاً من "القوة" أو "الطاقة" التى "تدفع" نحو التغير أو "تحمله" أو "تقوم به"؟

١٧- إذن، فهل سنقول بأنه "كان" هناك فى قلب الأشياء مبدأ للتغير؟

١٨- أم نقول، فى لغة أخرى، إن التغير هو خاصية طبيعية، أو خاصية "لطبيعية"، إن أخذنا بأن هناك كيانا كهذا؟

١٩- كل الأسئلة السابقة هى تفريعات أو تنويعات على سؤال جوهرى: ما مصدر إمكان التغير؟ ما الذى يجعل الشيء يصير على حال مختلفة؟ أم هو خاصية جوهرية للمادة؟

الباب الأول ————— الأسس الوجودية للحرية —————

٢٠- وهل هناك كيانات لا يأتى عليها تغير؟ وما القول فى المفاهيم الرياضية فى هذا الصدد؟

٢١- هل ينبغى أن نقول إن أى تغير يكون دائماً بالانتقال من حالة فعلية إلى حالة ممكنة، وبالتالي فهو يكون، بمعنى ما، مما هو موجود إلى ما هو غير موجود (بعد) ؟

٢٢- إلى أى حد، وعلى أى أساس، يعيننا المنظور الرياضى على إدراك للتغير وعلى فهمه؟

٢٣- وهل نستخدم بعض الأشكال الهندسية، الخط المستقيم مثلاً، أو المنحنى، أو غيره، من أجل تصور للتغير؟

٢٤- وهل يحل المنظور الحيوى عامة، والنفسى خاصة، محل المنظور الرياضى، أم هما يكملانه حيث يكون قاصراً؟

٢٥- وكيف يكون نصيب كل من الاتصال والانقطاع فى فهم التغير؟

٢٦- وهل ينبغى فهم التغير، فى النهاية، على هيئة "الديمومة"؟

٢٧- وهل يقينا اللحن الموسيقى، فى تكونه من لحظات وفى كونه كلا متصلاً مع ذلك، فى فهمنا للتغير؟

٢٨- هل يعنى التغير نفى الحاضر والانتغمار فى المستقبل؟

٢٩- ويعنى إذن، بالتالى، وفى إطار قصور المعرفة الإنسانية، إلقاءنا فى المجهول، إلى درجة أو أخرى، وفى مفاجآته؟

٣٠- وألا يعنى لقاء المستقبل والمجهول عدم اليقين؟

٣١- ولنعد إلى فكرة رفض التغير: هل "ارتدادية التغير" فكرة متناقضة ذاتياً؟ وألا تقترب منها فكرة "العود الدورى"، إن على مستوى حركة الشمس

— الباب الأول — الأسس الوجودية للحرية —

اليومية أو رجوع الفصول الأربعة، وإن على مستوى دورة الكون فى رأى بعض التصورات شبه الأسطورية؟

٣٢- ألا ينبغى أن نميز بين النظرة "الطبيعية" إلى التغير وبين نظرة "قيمة" إليه، وهى التى تضى على أحكاما بالخير والشر، والنفع والضرر، والكمال والنقص؟

٣٣- وكيف نفسر غلبة للنظرة التقليدية إليه على أنه شر؟

٣٤- وإذا قلنا إن التغير يفتح الطريق أمام الانفتاح واللا اكتمال، ألا يؤدى هذا إلى مفهوم "النقص"؟

٣٥- وفى المقابل، ألا يشترط مفهوم "التقدم" قيام التغير؟

٣٦- أخيراً، وليس آخراً: كيف يمكن صياغة موقف لنا يقول إن التغير ليس ضد النظام، بل هو جزء من النظام؟

خلاصة

الحرية تعنى، ضمن ما تعنيه، الانتقال من حالة إلى حالة جديدة، إن فعلاً أو إمكاناً، وهى بهذا تقتضى التغير بالضرورة.

والتعريف الذى ننطلق منه فى هذه الدراسة لأسس الحرية لا يقف عند حد القول بأنها قدرة على الاختيار بين بدائل، بل ويضيف بالضرورة: مع إمكان وضع المختار فى عالم الأفعال. ومن أجل تأسيس هذا القسم الثانى من التعريف لابد من مبادئ جديدة، هى: التغير والإمكان، والحدوث جميعاً، لأن الفعل الحر، وهو تغير، يتطلب من قبل هذا قيام الإمكان، كما يشترط أن يتحقق الممكن فعلياً بعد أن لم يكن، وهو ما يشير إلى مبدأ الحدوث. وقد درسنا فى هذا الفصل مبدأ التغير، وحاولنا الاقتراب من معانيه من جوانب مختلفة، وبيان شروطه، ثم انتهينا بالإشارة إلى بعض مشكلاته، التى لابد أن يتوقف أمامها كل درس مقبل مفصل.

الفصل الخامس

أساسان وجوديان رئيسيان للحرية ثالث ورابع الإمكان والحدوث

أ- مبدأ الإمكان

لا حرية بغير إمكان، ولو كان العالم مغلقاً مكتملاً ليس فيه، ولا يمكن أن يكون فيه، إلا ما هو فيه، وكل شيء آخر ممتنع، إذن فلا حرية ولا جديد. إن الإمكان يوفر ذلك "البراح" (في القاموس أن البراح هو المتسع من الأرض لا زرع فيه ولا شجر، وأرض براح أرض واسعة ظاهرة لا نبات فيها ولا عمران) الذي يجعل قابلاً للظهور الجديد من الأشياء والصفات والحالات والأعراض والأفعال، ويوفر الأساس لقيام بديل إلى جوار بديل. إن "عالم الممكنات" لهو المرجع التصوري لكل حركة ولكل حرية.

وربما كانت أبسط طريقة للتعريف بالإمكان هي أن نقول إن الممكن هو كل ما لا يمتنع، وهذا هو المعنى المعتاد في الحديث العادي، حيث الممكن هو غير المحال (ويقال أيضاً غير "المستحيل"، وإن كانت هذه الكلمة الأخيرة قد تشير كذلك إلى ما هو بسبيل التحول إذا استخدمت استخداماً حرفياً). ولكن الحق أن ضد الممكن ليس الممتنع وحده، بل هناك كذلك "الضروري"، فلإمكان ضدان: الضرورة والامتناع (أما "الواجب"، فهو الشكل العملي من الضروري، فالضروري في العمل هو الواجب، أما الممكن في العمل فهو "الجائز").

ولكن التعريف الاصطلاحي الذى نتقدم به للإمكان هو أنه تلك الصفة التى معها يكون الأمر (شيئاً كان، لم صفة، لم علاقة، لم فعلاً... وغير ذلك) قبلاً لأن يكون (أى يتحقق) أو ألا يكون (إن فى الوجود أو فى التصور). وقد ذكرنا أن ضد الإمكان هما الضرورة والامتناع. وحتى تتضح الصورة تماماً أمام القارئ فإننا نذكر هنا، على الفور، تصورنا لكل من "الحدث" و"العرض": فالحدث هو أن يكون للشيء أو الصفة أو الحدث فعلاً بعد أن لم يكن (فى الوجود)، أى أن يحدث بعد أن لم يكن، وضد الحدث هو "الْقَنَم"، أى أن يكون الشيء موجوداً دوماً دون أن يسبقه عدمه، أو قل: دون أن يسبق ذلك كونه عدماً أو فى العدم. أما العرض فهو صفة تأتى على الشيء ويمكن أن تزول عنه دون أن يفقد ذاتيته، وضد العرضى هو "الجوهري"، ونأخذ هذا المصطلح بمعنى ما لا يكون الشيء هو إلا به، وهو ما يتقارب مع معنى "الأساسى" و"التركيبى" و"البنوي". والحدث هو النوع الوجودى من الممكن، أى أن الممكن حين يتحقق يصبح حادثاً أو محدثاً. ومن الواضح أن الإمكان يشير إلى فكرة "اللاوجود" حيث إن الممكن معلق فى سماء التصور، ويمكن أن يظل فيها إلى الأبد بغير أن يتحقق فى عالم الموجودات الفعلية من أشياء وأفعال ومشينات ورغبات، وما شابه. ولكن فى الممكن كذلك نوعاً من "الاستعداد" للوجود، فهو معد نظرياً لأن يوجد، ولكنه لم يوجد بعد. ومعنى "نظرياً" فى العبارة الأسبق هو أن الإمكان يسبح فى عالم التصور أو فى محض التخيل، حتى وإن اتصل الأمر الممكن بأشياء موجودة (كأن أرى منابع النيل مثلاً). ولنقل أخيراً، إن الإمكان نوع من "القابلية" للوجود أو التحقق، ولذلك فإن سمة المرونة فيه سمة بارزة. ومادام الإمكان قابلية، فهو إذن تقبل وتهيو وما يتصل بهذين المعنيين من معان. وينتج عن كل ما سبق أن فى الإمكان يكون هناك دائماً أكثر من اتجاه على خط التحقق، أو عدمه، كما يتدخل لدفع الممكن نحو التحقق، أو لمنعه من ذلك، أكثر من عامل وطرف وفاعل. والإمكان، هو الآخر، مثله مثل التغيير، نافذة على المجهول، أو على الأقل: على اللاتيقين، ولذلك فإن فيه قدراً من عناصر المخاطرة والمغامرة.

الباب الأول ————— الأسس الوجودية للحرية —————

قلنا إن هناك ضدين للممكن: هما الضروري والممتنع. والأول منهما قائم بالفعل ودوماً، إن على مستوى الوجود للأشياء وما يتصل بها، وإن على مستوى التصور للأفكار. فيبقى السؤال: لم يكون الممتنع ممتنعاً؟ من الواضح أن هناك نوعين من الامتناع: امتناع تجريبي في حالة الأشياء وصفاتها وعلاقاتها على مستوى الوجود، وامتناع منطقي في حالة الكيانات الذهنية المحضة التي يخلقها ذهن ذاته، وذلك على مستوى التصور. وهناك أشكال عديدة للامتناع التجريبي، منها عدم قيام ما يُخرج الممكن من عالم الإمكان إلى عالم التحقق، وكذلك عدم توفر الشروط والظروف البيئية المناسبة، وغير ذلك، أما الامتناع المنطقي، فلعله يدور من حول مفهوم عدم التناقض الذاتي. وسوف نعرض من بعد للعوامل التي تنفع بالممكن إلى التحقق.

ويمكن أن نقول إن هناك ثلاثة أنواع من الممكنات:

أ- الممكن بذاته، وهو صفة أو علاقة، أو حدث أو فعل، تنتج عن طبيعة الشيء والتي هي أو هو له، أو تنتج عن تكوينه. ومثاله إنتاج النخيل للتمر، والكلام للطفل البشري، والحمل للأنثى من الثدييات، وانقسام العدد الزوجي.

ب- الممكن بغيره، وهو الممكن القابل للتحقق شيئاً معيناً، أو ما يكون للشيء مستعداً لقبوله من صفات وغيرها، بشرط قيام تأثير ما من جانب شيء آخر. ومثاله كلام الطفل لغة معينة، أو الولادة للأم، أو توقف الحجر عن الحركة.

ج- الممكن القائم بالغير، وهو الشيء أو الصفة اللذان يعتمدان في تحققهما على شيء آخر دوماً وعلى نحو جوهري، ومثاله الامتداد الذي لا يقوم إلا بالمكان دوماً، وشقفة الشعر التي لا تقوم إلا بالشعر دوماً، والشعر نفسه الذي لا يقوم إلا بالجلد، والجلد نفسه الذي لا يقوم إلا بالجسم.

ويظهر، ضمناً، من حديثنا السابق، أن هناك إمكان الذات (التي أشرنا إليها بكلمة "الشيء") وإمكان الصفات وإمكان العلاقات وإمكان الأحداث وإمكان الأفعال، وغير ذلك. كما قد لاحظنا أيضاً أن هناك إمكاناً وجودياً وإمكاناً تصورياً. وكل ما

— الباب الأول — الأسس الوجودية للحرية —

هو مادی هو ممكن فى الأصل. ويتفرع الإمكان التصورى إلى إمكان ذهنى عام وإلى إمكان منطقى وإلى إمكان خيالى.

وقد كان واضحا فى العرض السابق أننا نميز دائما بين الإمكان الوجودى والإمكان التصورى، مستخدمين هنا كلمة "وجودى" للإشارة إلى ما يظهر فى العالم على هيئة كيانات مادية موضوعية. ولكن قد سبق لنا أن أشرنا، فى المقدمة التى تناولت مفهوم "الوجود"، إلى أن كائنات الذهن الخالصة، ومثالها الأعداد والأشكال الهندسية والعلاقات الرياضية والتصورات العقلية المجردة وحتى الخيالات ذاتها، هذه الكائنات الذهنية لها نوع من الوجود. والآن، فإن "الإمكان" تصور فى الذهن، ويصبح السؤال هو: ما هو الوضع الوجودى للإمكان؟

إذا كان الإمكان هو المقابل للتحقق، إذن فهو لا وجود. ولكن حيث إن الأمر الممكن لأبد أن يكون قائما على مستوى الذهن على هيئة فكرة أو قضية، إذن فإنه يكون له نحو ما من أنحاء الوجود. إن الممكن تصور ذهنى، ولا يمكن أن يكون هناك إمكان إلا لتصور ذهنى، أما ما لا يوجد، أو لا يمكن أن يوجد، فى الذهن مطلقاً، فإنه لا يكون مطلقاً لا على مستوى التحقق ولا على مستوى الإمكان. وعلى هذا، فإذا كان الممكن غير متحقق، بحكم التعريف، وغير موجود بالتالى فى عالم الوقائع، إلا أنه كذلك ليس معدوما تماما، إنما هو فى "برزخ" ما بين العدم والوجود، وقد سبق أن أشرنا إلى أن من سمات الممكن أنه "معلق" وينتظر دائماً. ولكن مما ينبغى أن يكون موضوعا للنظر، وإن كان هذا المكان يضيق عن تفصيل ذلك، أن نتساءل: هل تتساوى درجة سائر الممكنات من حيث قابليتها للتحقق؟ هذا هو ما نسميه بمسألة "استواء الممكنات"، ويبدو لنا أن وقائع الأمور تشير إلى الإجابة بالسلب عن السؤال السابق. ومن جهة أخرى فإن تحقق الحرية يقتضى عدم استواء الممكنات، لأنه لو ظل المرء متردداً بين بديلين أو أكثر للفعل أو للاختيار فى موقف ما، إذن لما حدث سلوك مطلقاً. لذلك، فلا بد للممكن من "محقق" ومن "مرجح" عند تعدد الممكنات. ولكن هل يعنى هذا أن هناك، من البدء، إمكانا أكثر ترجيحاً من آخر؟

الباب الأول ————— الأسس الوجودية للحرية —————

قلنا إن للإمكان نحواً من الوجود الذهني، فهل يفترض الإمكان وجود الأذهان؟ علينا أن نميز في وضوح بين أمرين: قيام الإمكان ذاته، وهذا مرده إلى مبدأى التعدد والتغير، وإدراك الإمكان، وهذا الأمر الثانى هو الذى يشترط للذهن المدرك بالضرورة. ولكننا نستطيع أن نقول إن الإمكان يفترض التحقق، أى أن الممكن يفترض شيئاً متحققاً بالفعل حتى يمكن أن نتصور الممكنات التى يمكن أن تأتى عليه، وهكذا فإن الإمكان يفترض موجوداً قائماً من قبل.

لقد ظهر مما سبق أن هناك أشكالاً متنوعة للإمكان، من مثل إمكان الذات وإمكان الصفات، وذلك الواقعى والآخر التصورى، والإمكان بالإيجاب والإمكان بالسلب، وفى داخل الإمكان التصورى يمكن أن نميز بين مطلق الإمكان والإمكان المنطقى وذلك الخيالى المحض، هذا فضلاً عن التمييز الأساسى بين الممكن بذاته والممكن بغيره والممكن للقائم بالغير. ولكن الدراسة التفصيلية لهذا كله، وغيره، إنما هى من شأن دراسة المفهوم لذاته، ونحن هنا فى مقام للتقديم لدراسة الحرية. وإن الذى نريد أن نؤكد عليه هو أن عالم الطبيعة هو، بالضرورة، ومعاً، عالم الموجودات وعالم الممكنات.

وتثير هذه الإشارة الأخيرة السؤال الهام التالى: كيف ينتقل الممكن من عالم الممكنات إلى عالم المتحققات؟ قلنا، منذ قليل، إن الممكن يحتاج إلى محقق، وعند تعدد الممكنات يسمى ذلك المحقق مرجحاً، وربما تذكر هنا كذلك ألفاظ المؤثر والمحدد والمخصص، لأن الإمكان نوع من القابلية للوجود وحسب. ولكن تفصيل القول فى انتقال الممكن إلى التحقق يحتاج إلى بحث خاص، ونرى من الآن أن لهذا الانتقال بعض سمات السر العظيم. والحق، أنه لا بد من قبول أن بعض الممكنات تبقى ممكنات أبداً، ولا نعرف فى تجربتنا أن كل ما فى الذهن يتحقق. وكل ما فى الذهن ممكن، أى أن كل التصورات ممكنة. ولا عجب، إذن، أن نقول إن الممكنات لانهائية. ولا بد من العودة إلى الإشارة هنا إلى مفهوم "عالم الممكنات"، ولولا هذا العالم لما كان الإنتاج الفنى على أى شكل من أشكاله. ومن

المفهوم أن تحقق الممكن لا يعتمد على المحقق أو المرجح وحده، وإنما تكون هناك الفرصة والمناسبة والظروف المحيطة والشروط بأنواعها. والحق أن مفهوم الإمكان مفهوم ديناميكي لا سكوني، وكذلك مفهوم التحقق. من جهة أخرى، ومن حيث الزمان، فإذا كان مفهوماً أن للممكن نوعاً من الحضور في الحاضر، إلا أنه يتجه دوماً نحو المستقبل، ويمكن أن نقول إن سائر الممكنات مستقبلات ممكنة (إن أمكن تكرار للكلمة هكذا). ويتخذ "حضور الإمكان" هذا، أحياناً، شكلاً قوياً، وخاصة في ميدان الوجدانيات المحيطة بالسلوك الإنساني، وما يتعلق منه على التوقع على وجه الخصوص، ومثال ذلك حالة توقع وصول الغائب، أو حالة انتظار شخص في موعد ولكنه يتأخر عن الوقت المضروب تماماً ويمتد هذا التأخر بعض الامتداد، وحالة انتظار وضع الحامل حملها، أو انتظار نتائج عملية جراحية دقيقة. في كل هذه الحالات، وغيرها كثير، يكون للإمكان حضوراً مكثفاً، حتى لكانه عامل فاعل في كل تجربة من تجارب تلك الحالات، ويؤدي تأرجح الممكنات إلى الأمل أو إلى اليأس، على سبيل المثال، وغير ذلك من المشاعر القوية. والحق، استطراداً مع منطق الأمثلة السابقة، أن المتفائلين هم الذين يتسع عندهم عالم الإمكان، والعكس يكون في شأن المتشائمين. وهناك كلام كثير عن صلة للموقف من عالم الممكنات في حالة الإبداع بأنواعه. ولكن لا بد من أن نشير، مرة أخرى، بعد ما قلناه في البداية، ليس فقط أنه لا حرية إلا مع الإمكان، بل إنه كلما ازداد عالم الممكنات اتساعاً عند شخص ما كان هذا الشخص أكثر قدرة على ممارسة الحرية. بل إننا نستطيع أن نقول إن إدراك اتساع عالم الممكنات يسير يداً بيد مع نمو التجربة الإنسانية، إن مع رحلة الوليد إلى النضوج، أو مع تطور الظاهرة الإنسانية ذاتها منذ عشرات الآلاف من السنين. وربما كان إدراك الممكنات المتعلقة باليد الإنسانية على الخصوص، إدراكاً يزداد اتساعاً، دالاً على ترابط قوى بين إدراك ممكنات أكثر وقوة تحكم أكبر في البيئة المحيطة، وهذا التحكم هو الذي وفر للفرد الإنساني "حرية" أكبر في التصرف مع بيئته.

— الباب الأول — الأسس الوجودية للحرية —

إن الإمكان شرط ضرورى للحرية من حيث هى اختيار ومن حيث هى فعل معاً. تلك أن وجود البدائل، وهو الشرط اللازم للاختيار، يفترض الإمكان بالضرورة، ليس فقط لأن المأخوذ والمتروك عند الاختيار لا يكونان محددين منذ البداية، ولو كانا محددين إذن لكنا فى عالم الضرورة وليس فى عالم الحرية، بل وكذلك لأن الاختيار الحر إنما ينتقى بعض البدائل ويترك الأخرى التى يلزم أن تبقى دائماً، كما كانت دائماً، معلقة على خيط الممكنات الصرقة. ومن جهة الفعل، فإنه لا فعل إلا بتغير، وهو انتقال من حالة إلى أخرى، هذه الحالة الأخرى تكون فى البداية ضمن مجموعة من الممكنات بالضرورة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن كل حالة يتم إنتاجها من خلال الفعل الحر لابد أن تكون غير ممتعة ابتداء، أى أن تكون ممكنة.

ب- مبدأ الحدود

سبق أن ذكرنا، ونحن فى صدد تعريف الإمكان، ما هو الحدوث، أى أنه أن يكون الشيء أو الصفة بعد أن لم يكن، فالحدوث هو تحقق الممكن، فحين يتحقق الممكن، أى يوجد، فإنه يصير حادثاً. وهكذا، فإن من معانى الحدوث الظهور وانطلاق حدث ما من شيء إلى آخر. والمهم فى المحنت أمران: أنه تحول فى الممكن من جهة، بحيث يصير الممكن متحققاً، وأنه لم يكن موجوداً ثم ظهر إلى الوجود، أى أن العدم يسبقه، بل فلنقل إنه كان عدماً ثم صار إلى الوجود. وعلى هذا، فإن الحدوث هو صفة لغير الضرورى، وغير الضرورى هو ما يمكن أن يحدث أو ألا يحدث، أما الضرورى الذى لابد من وجوده دوماً فهو القديم. فيبدو إذن أن مفهوم الحدوث يشير بالضرورة (المنطقية) إلى مفهوم القم، فلا حادث إلا مقارناً (ولو فى الذهن) بما هو قديم، ولو فى التصور. فالقديم هو ضد الحادث، وهو كذلك الخلفية اللازمة له.

الباب الأول ————— الأسس الوجودية للحرية —

وما دام من طبيعة الحادث أنه يمكن ألا يكون، فإن هناك قدراً معيناً من "اللاتوقع" يرتبط به دائماً، وهو نفس القدر المقابل لإمكانه ألا يكون. فكان ظهور الحادث، إذن، يحمل معه قدراً من المفاجأة. وسيكون لهذا الجانب شأن في سمات الحرية على نحو ما سنرى من بعد في مكانه.

والحادث قد يكون شيئاً، أو صفة، أو حدثاً، وغير ذلك. وفي كل الأحوال فإن الحادث دائماً أمر جزئى معين. وفي المقابل، فإن كل ما هو واقعى وموجود وجوداً متعيناً هو حادث. كذلك، فإن كل حادث ممكن، ومن المفهوم أن العكس ليس صحيحاً، كما سبق ورأينا أثناء حديثنا عن الإمكان. ولابد للحديث المفصل عن الحدوث أن يعالج موضوع المصادفة (أو الصدفة) معالجة خاصة، أو قل إن عليه أن يعالج موضوع الحادث الاتفاقى، وأن يعالج كذلك كون الحدوث "عملية" ديناميكية متعددة العوامل، إن لم تكن متعددة الأطراف. ومن نافلة القول أن الحدوث يفترض التعدد والتغير معاً، وتتدخل في ظهور نتيجته خصائص الظروف والشروط التى تحدده. ولابد للمحدث من محدث، حيث سبق أن بينا أنه لابد لخروج الممكن من الإمكان إلى الوجود من موجد أو مؤثر أو مخصص أو محدّد. ولا يتم الحدوث إلا فى المكان وفى الزمان، وحيث إن الحادث زمانى، إذن فهو فإن بالضرورة. ولا يحتم الحادث بعض مظاهر الضرورة، على الأقل من وجهين: الأول أن يكون الحادث على هيئة معينة فى الغالب (فالمولود البشرى حادث، وكان ممكناً قبل ذلك، ولكنه إذ يحدث يكون فى الغالب على هيئة معينة)، والثانى أننا إذا نظرنا إلى الحادث من حيث سلسلة المحددات والمخصصات والمؤثرات الكلية التى أدت إلى إظهاره، فإنه قد يبدو من وجه ما "ضرورياً"، على الأقل من وجهة النظر "البعدية"، فحيث أن كل تلك المحددات قد حدثت أو قامت، إذن فكان لابد أن يظهر الحادث إلى الوجود.

وقد أشرنا، أثناء حديثنا عن الإمكان، ليس إلى الحدوث وحسب، بل وكذلك إلى العَرَض، وقلنا إنه صفة تأتى على الشيء ويمكن أن تزول عنه دون أن يفقد

الباب الأول ————— الأسس الوجودية للحرية —————

ذاتية، فقد يبيض شعري بعد أن كان أسوداً، وقد تُكلم لغة أو أخرى، وقد ألبس كذا أو كذا من الملابس، ذلك كله دون أن أفقد ذاتيتي. ومن المهم أن ننتبه إلى تعبير "تأتى على"، فالعرض إضافي وتابع دائماً، ولذلك فإنه يمكن أن يضاف أو ألا يضاف، وهكذا فإنه نوع من الممكن بإزاء الشيء المعين، وهو دائماً من نوع الممكن القائم بالغير، فليس من عرض قائم بذاته. وبوجه عام، فإن العرض منتج فرعى (وقد يأخذ شكل الحدث)، وغير مستقل عن الشيء الذى هو عرض له. وينطبق على العرض معظم ما ينطبق على الحادث، ومن أهم جوانب ذلك زمنيته وفناؤه وتعينه. وقد سبق لنا أن قلنا إن ضد العارض هو الجوهرى بمعنى الأساسى والتركيبى والبنىوى، أى ما هو ثابت (نسيباً) مادام الشيء.

إن الحرية، وكما أشرنا مراراً، لا بد أن تتوج فى فعل، والفعل حدوث فى العالم، حتى ولو كان مجرد حدث ذهنى يقع فى الدماغ. من هنا كانت ضرورة مبدأ الحدث من أجل تأسيس الحرية وجودياً.

خلاصة

إن ممارسة الحرية تعنى أن الفعل الذى سيتم اختياره، ثم يتم تحقيقه بالتنفيذ، وكذلك قرار الاختيار بين بدائل هو ذاته، تعنى أن هذا وذاك لم يتحققا بعد، إذن فهما أمران ممكنان بين ممكنات متعددة. ولو كان كل شيء محدداً ومعيناً، إذن لما كان هناك مجال لحرية. إن الإمكان شرط ضرورى لقيام الحرية. وقد حددنا ما نقصده باصطلاح الإمكان، وأشرنا إلى أنواعه وسماته وأشكاله، وإلى مكان الإمكان فى التجربة الإنسانية، بما يدل على قيامه فعلاً.

—الباب الأول— الأسس الوجودية للحرية —

وحيث إن ممارسة الحرية تعنى الاختيار والفعل معاً، لذلك فإن مفهوم "الحدث" يكمل مفهوم "الإمكان"، حيث يشير إلى "تحقق" الاختيار في فعل جزئى. وهذا الفعل كان يمكن أن يتحقق غيره، كما أنه يتحقق فى الزمان فيكون بعد أن لم يكن. وكل حادث هو بالضرورة عرضى وفان، كما أنه لابد له من محدث. إن الحدث هو الذى يؤسس لظهور الحرية على هيئة الفعل.

الباب الثاني

الأسس الحيوية والذهنية

للحرية الإنسانية

الفصل الأول

الضرورة في الطبيعة

(١) لم نبدأ من الطبيعة ؟

في هذا الباب المخصص لأسس الحرية الإنسانية من منظور كون الإنسان كائناً حياً، كان لابد من أن تحتوي مقدماته على فحص مسألة الضرورة في الطبيعة. إن الإنسان لينسى أحيانا كثيرة أنه كائن طبيعي، أي أنه جزء من الطبيعة، لأن له حياة وجسما، وكلاهما ظاهرتان طبيعيتان، وهو يتحول في لحظات كثيرة إلى "موضوع" يتعامل معه أقرانه من البشر وأفراد من الكائنات الحية، بل هو يصبح في بعض الأحيان مجرد "شيء" أمام قوى الطبيعة وكائناتها، عند هبوب الريح أو هيجان الموج أو انفجار البركان أو بإزاء أشعة الشمس والقمر. في كل هذه الأحوال هو بالضرورة كيان طبيعي. وبهذه الصفة للإنسان، كان لابد من أن نبدأ من البداية الموضوعية، وهي الطبيعة، لنرى ما "عظمة الأمر" فيها بشأن الضرورة وضدها. هذه إجابة أولى عن سؤال: لم نبدأ، في حديثنا هذا عن أسس الحرية، من الطبيعة؟

والإجابة الثانية أكثر تخصيصا: فلو افترضنا أن بحثنا هذا التمهيدي عن الضرورة في الطبيعة سيتأدى بنا إلى إثباتها، فإنه سيكون علينا أن نتخذ موقفا واضحا من مسألة أساسية: وهي ما إذا كانت أفعال الإنسان واختياراته، التي يمكن وحدها أن نتصف بالحرية أو بضدها معا، من نفس نوع أحداث الطبيعة، وفي هذه الحالة فسوف ينطبق عليها ما ينطبق على الأحداث الطبيعية. من حيث الضرورة والتحدد، لم أنها مختلفة بالنوع عنها على نحو أو آخر، أو بشكل آخر من أشكال

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

الاختلاف (بالدرجة مثلا)، وهنا ستفتح أمامنا أبواب أخرى. وسوف ينتج عن إثبات البديل الأول، وهو أن أفعال الإنسان من نفس نوع أحداث الطبيعة، وفي حالة إثبات الضرورة في الطبيعة من قبل ذلك، وبما يؤدي إلى القول بأن مجموع الأحداث والقوى والعلاقات والقوانين الطبيعية السابقة تؤدي لزوما إلى الحدث س، نقول إنه سوف ينتج عن الأخذ بالبديل الأول أن القول بالقدرة على الاختيار عند الإنسان، وهي أساس، أو محور على الأقل، لكل حرية، سيكون أمرا بغير محل.

ويتأدى بنا كل ما سبق إلى وجوب أن نفحص إن كانت الطبيعة تخضع لحكم للضرورة، وبأي معنى، وإلى أي حد، وفي أي الميادين، ومدى امتداد حكم الضرورة ذلك، إن أثبت، إلى الحياة الإنسانية على التخصيص، بعد تمديده إلى الحياة على التعميم.

ولم نتجاهل أن الطبيعة، مأخوذة هنا باعتبارها العالم ككل، هي أحد الموضوعات الكبرى التي أتعامل معها، إلى جوار البشر الآخرين وذاتي، وأمارس حريتي، إن وجدت، بإزالتها؟ فماذا نقول عن تحويل مجرى نهر بل عن تحريك حجر من مكان إلى مكان؟

ثم إن البدء من الطبيعة هو بدء مناسب من حيث منهج النظر، لأنه بدء من الكل المحيط، قبل أن نأخذ في فحص جزء مخصوص، هو الظاهرة الإنسانية وإمكان إثبات الحرية لأفعالها وأساس هذا. ثم هو بدء منهجي سليم بسبب ما نشهده من اختلاف آراء البشر حول القول بالحرية والقول بالجبر، فنحن نريد أن نبدأ من الأساس نفسه، الذي هو للطبيعة، لنحاول أن "نعرف"، إن أمكن هذا، ما عليه الأمر فيها من حيث الضرورة وتأثير هذا الأمر على وضع الإنسان من حيث إمكان الحرية له. (ومن المفهوم أنه سيكون بعيدا عن هدفنا في هذا البحث كل البعد أن نحاول أن نتصيد "التبريرات" المصطنعة للقول بالحرية، ولو أدى بنا البحث إلى إثبات ضدها للإنسان فإن علينا أن نفعل ذلك، وهو أجدر بنا وأحق من حيث ضرورة احترام الحقيقة بحسب ما تظهر لنا بعد الفحص النزهي).

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

وبتعبير واضح: فما هي نتائج القول بالضرورة الطبيعية، وبالتحديد أحداث الطبيعة، على الحرية الإنسانية بعامه، بدءاً مما سنسميه بالحرية الداخلية ووصولاً إلى ما سنلقبه بالحرية الاجتماعية؟ إن القول بالحرية أو بضدها ينبغي أن ينطلق من "معرفة" بما عليه الأمر في الطبيعة في مجملها وفي ميادينها النوعية، وفي ميدان الحياة خصوصاً، وفي الحياة الإنسانية على الأخص. إن اختلاف الآراء وتوزع الأفكار ما بين مثبت للاختيار وناف له يؤدي إلى إدراك كل عقل أمين أن كل الآراء ممكنة الصحة من حيث المبدأ، فيتوجب أن نقوم بالفحص الشامل للنزاهة المحيط بقدر الطاقة الإنسانية، وإن كان سيأخذ هنا شكلاً مقتضياً بحكم أن هذا الفصل هو فصل تمهيدي يقدم لمعالجة موضوعنا الأصلي في هذا الباب، وهو تأسيس الحرية حيوياً وذهنياً.

أخيراً، وعلى سبيل الإجابة الرابعة عن سؤال: لم نبدأ من الطبيعة؟ فإننا نلاحظ أن من يقولون بالجبر وينفي الاختيار ينطلقون من فرض مسبق، لا يكاد يظهر على السطح، ويقول بأن الإنسان هو كالجماجم سواء بسواء بإزاء الطبيعة والقوى المسيطرة الحاكمة. أما من يقولون بالقدرة على الاختيار وبإمكان الحرية، فإنهم ينطلقون من مبدأ آخر يقول بأن الإنسان كائن ذو سمات خاصة تجعله نوعاً قائماً بذاته ومتفرداً بين كائنات الطبيعة. فوجب من هذه الجهة، أيضاً، البدء بفحص مكان الضرورة في الطبيعة.

وسوف نتحدث فيما يلي عن الضرورة (الوجودية) والتحدد (المعرفي)، بعد أن نقدم بالحديث عن مفهوم سابق منطقياً، ألا وهو مفهوم "النظام"، ثم نتبع الحديث عنهما بالإشارة إلى مبدأ السببية. ولكننا نقدم لكل هذا بالحديث أولاً عن بعض المقدمات، ومنها ما هو إطراري، تحت عنوان "تحديدات إطرارية"، ومنها ما هو منهجي، تحت عنوان "الفرق بين منظور العلم ومنظور الأصوليات في تناول مسألة الضرورة في الطبيعة" (ونقصد بالأصوليات في كل حديثنا في سائر الفصول ما يسمى حتى اليوم بالفلسفة، أي البحث العقلي عن المبادئ والأصول الكلية).

(٢) - تحديدات إطارية (الموقف من المعرفة الغربية علما وفلسفة):

الكلام عن الطبيعة ينبغي أن يستند إلى مجمل حصيلة المعارف المتصلة بها. ولكن حيث إننا نقوم، على نحو مباشر أو غير مباشر، بالتمهيد لقيام حضارة وثقافة وأصوليات كلها جديدة تكون خاصة بنا ومعبرة عن نظرنا ومشيتتنا وإرائتنا (لنذهب بها حين بحين الحين مشاركين في بناء الحضارة الإنسانية العامة الجديدة، التي ستقوم قصداً وبمشيتتنا، وليس قسراً علينا)، فإننا نجد أنفسنا أمام هذه المعضلة: فالوقائع تقول إن المعارف التي بين أيدينا في هذا العصر إنما هي نتيجة العلم الغربي. وقد سبق لنا أن أوضحنا في كتابات سابقة أن العلم، شأنه شأن الفكر والفن والأخلاق وما شابه، هو جزء من الثقافة التي لا تكون إلا لأمة بعينها أو لحضارة بعينها قد تشترك فيها أمة متجانسة، ولا يمكن أن تكون الثقافة إلا لأمتها، ولا يمكن لأمة مختلفة أن تأخذ بثقافة أمة أخرى إلا بثمن الضياع بله الانصهار فيها، وعلى هذا فإن علم الغرب وفلسفته وفنه وأخلاقه، وهي أجزاء من ثقافته، لا يمكن، لا منطقياً ولا إمكاناً ولا مشيئة، أن تكون لنا، بل هي جميعاً للغرب وحده من حيث هي تكوينات تقوم على مبادئ وافتراضات وأهداف هي للغرب وليست لنا، ولا يمكن ولا ينبغي أحياناً أن تكون لنا، ونحن على كل الأحوال لم نشارك في صنعها أية مشاركة كانت. وهكذا فإن المعضلة التي نحن بصدها الآن هي أن العلم السائد في هذا العصر هو علم الحضارة الغربية، ولو نحن اعتمدنا عليه وظنناه تعبيراً عن آخر مدارج الوصول إلى الحقيقة، فإننا نؤسس حضارتنا الجديدة على أساس واه، بل على غير أساس في الحق، لأنه أساس مستعار ولا سيطرة لنا عليه، لأننا لم نقمه على أي نحو من أنواع الإقامة. فنحن هكذا واقعون في إشكال: فإما أن نأخذ بعلم الغرب فتضيع ذاتية حضارتنا الجديدة، ومعها الثقافة الجديدة والأصوليات الجديدة والعلم الجديد وحياتنا الجديدة وكل شيء، وإما ألا ننظر إليه على الإطلاق فننحبس في سجن النظريات التأملية رضيع علينا مدخل وفير إلى

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

معرفة الطبيعة، ونقطع أنفسنا عن معرفة علم الغرب الذي لا بد أن نحيط به إحاطة المسيطر من أجل رد هجمات الحضارة الغربية ذاتها، تماماً كما رد أحسن الأول وصحبه عدوان الهكسوس المتعجرف بالأخذ بسلحهم الأهم، وهو العربة الحربية ذات الحصان، ولم تكن معروفة في مصر من قبل.

هذه هي المعضلة، فما سبيل الخروج؟ إن الوقائع الإنسانية، لحسن الحظ، مركبة ذات طبقات ومداخل متعددة، ونادراً ما تقابل الصياغات النظرية الحادة، على نحو ما وضعنا عليه الإشكال ثنائي البدائل للتو، نادراً ما تقابل حقائق الأحوال، بل الأمور في عالم الوقائع متداخلة ومتراكبة، كما تتحد الفئات والمخارج وتكثر النوافذ والأبواب الجانبية. فنحن نجد أن سبيل الخروج من المأزق يفتح أمامنا على النحو التالي:

نحن نأخذ بنتائج علوم الطبيعة الغربية من حيث هي، أو كأنها، معارف محايدة، وقد أثبت التطبيق والاستخدام والتنبؤ دلالتها القوية على عالم الوقائع، ولكننا لا نلتزم ولا ننقيد، أو لا نأخذ صراحة، بالمبادئ الأصولية ولا بالافتراضات الثقافية، التي تقوم عليها تلك العلوم أسساً ومناهج وأهدافاً. بعبارة أخرى: نحن نميز بين التكوين النظري للعلم الغربي، من حيث المبادئ والمناهج والأهداف، وبين النتائج التي انتهى إليها ذلك التكوين من حيث هي معارف تشير إلى وقائع، فرفض الأخذ بالأول من حيث المبدأ، وذلك انتظاراً لقيام أصوليات علومنا الجديدة، وقد لا تتشابه وقد تتشابه مع هذا الجانب أو ذاك من مبادئ العلم الغربي، بينما نقبل الثانية، أي المعارف الناتجة، ونستخدمها كعناصر محايدة في ملاقات العالم أولاً، ثم في صنع حضارتنا الجديدة (وإن كان سيصعب على الكثيرين منا إقامة هذا التمييز في كل حالة مخصوصة، ولكنه سيكون ضرورة لازمة). أو فننقل بعبارة ثالثة: نحن نحتاج إلى الانطلاق من الوحدات المعرفية الموضوعية التي تآدى إليها علم الغرب، ولكننا نضع "بين قوسين" التكوين النظري العلم للعلوم

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

الطبيعية الغربية، لأنه يمكن لعقول حضارتنا الجديدة أن تصل، بل ينبغي عليها أن تصل، إلى تكوين نظري جديد للنشاط العلمي الذي سيكون جزءا من حضارتنا نحن الجديدة. إننا نقبل أن "نستخدم" النتائج المعرفية المحايدة للعلم الغربي، ولكننا نرفض واعين الانطلاق من الحقيقة المطلقة المزعومة للمبادئ والمسلمات والفروض والمناهج والصياغات العلمية الغربية.

ورغم أننا نفضل أن نؤكد بكل قوة على المغايرة فيما بيننا وبين الغرب، لأسباب منهجية ونفسية وتربوية وتكوينية (أي أسباب متصلة بالتكوين القائم لحضارتنا الذاتية الجديدة)، إلا أنه يمكن أن نتذكر أن الغرب وقف منا، وعدة مرات في السابق وليس مرة واحدة، موقف المتأمل، فهو امتداد جانبي لذوات حضارية سابقة لنا، ونشير في هذا الصدد إلى حالات ثلاث كبرى: فهو قد تتلمذ، في كل شيء تقريبا، على حضارتنا الإسلامية فيما قبل العصر للمسيحى عنده بعصر النهضة الأوربية، وهو من قبل هذا أخذ دياناته المسيحية من منطقتنا (وفي المسيحية واليهودية على السواء عناصر مصرية ومصرية ذات شأن، كما ينبغي الإشارة إلى تأسيس أول كنيسة للمسيحيين وكانت في مصر، ومنها ذهب الرهبان الأقباط، أي المصريون، إلى أقصى الشمال في أيرلنده لنشر المسيحية على نحو ما قعدوها وياشروا طقوسها)، ثم إن العلم اليوناني، وغيره من بعض جوانب الثقافة اليونانية، إنما يستند إلى أسس مصرية صريحة، بل إننا نستطيع أن نقول إن للتوجهات العقلية لمعظم حضارات البحر المتوسط إنما أساسها المباشر هو تصورات العقل والحساسية المصرية القديمة، ولا نذكر إلا أمرا مصرية واحدا، ولكنه ذو أهمية كبرى في الماضي والحاضر والمستقبل، ألا وهو اكتشاف مصر أن مفتاح التعامل مع العالم لا يكون، إلا على أساس رياضي، وانظر إلى تقسيم السنة إلى أيام وإلى بناء الأهرام وإلى التصوير الجداري في مصر القديمة، كمجرد أمثلة عظمى، لتجد المنظور الرياضي سائدا وأساسيا في فهم العالم وفي التعامل معه على السواء. نقول إذن، تأسيسا على كل ما سبق، وهو وضع شديد الإيجاز لقضايا تحتاج إلى مباحث طويلة من أجل تفصيل القول فيها، إن العلم الغربي

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

الحالي إنما هو خلف وحفيد لانتاجات ثقافية مختلفة لذاتنا الحضارية المتصلة، ولكنه مع ذلك لا يدل إلا على الغرب وحده، وقد أقامه الغرب وحده، ومن هنا وجب التأكيد على مغاييرته لنا مغايرة قوية، رغم كونه خلفا لنا من جوانب عديدة. ثم ليس الغرب هو الذي أراد التأكيد على مغاييرته لنا، وبالعدوان الصريح منذ الحروب الصليبية وإلى اليوم؟

لكل هذا، فإننا، كمجتمع، مستخدم المعارف الطبيعية الغربية، ولكن على نحو مؤقّد وبكل الحذر المنهجي الواجب، وعلى وعي بالتمييز الذي أقمناه بين المعارف الموصّفة من حيث هي وحدات معرفية محايدة (إلى درجة أو أخرى) وبين التكوين النظري الفلسفي للعلم الغربي من حيث هو تكوين وتنظيم غربي خالص، ولا يكون إلا للغرب وحده وليس لنا.

إن هدفنا المنهجي الأخير هو التحرر من الأطر النظرية الغربية، بالنظر إليها ابتداء من حيث هي مجرد رؤى لمجموعة حضارية معينة، وهي لا يمكن أن تستمر في السيادة إلى الأبد، فتاريخ الحضارة لم يعرف شيئا كهذا ولن يعرفه (تطبيقا لمبدأ الاطراد في الطبيعة)، وذلك من أجل القيام بالجزء الأول من فعل جليل، هو فعل تأسيس ثقافتنا الجديدة، نقصد بذلك الجزء التمهيدي: النظر إلى الطبيعة من جديد، ولحسابنا، بعين البراءة المنهجية، و "كأننا" نتعامل معها لأول مرة، و "كأننا" لم نقدم تصورات عنها مركبة في طبقات حضاراتنا نحن السابقة المتعددة، و "كأننا" لم نعرف شيئا عن طريقة النظر الغربي إليها، وفي هذا كله تطبيق مهم لمبدأ نظري ومنهجي تقدمنا به من قبل، في كتابات سابقة، تحت اسم "الصفّر المنهجي".

ثم إن هناك عاملا قويا، غريبا هذه المرة، يعزز الأخذ بالمعارف العلمية الغربية على سبيل الحذر وعلى نحو مؤقت، تلك هو التغير المستمر، والذي يصل إلى حد الثورة الظاهرة أحيانا، في معارف الغرب عن العالم، فهل نأخذ بعلم الطبيعة عند باسكال وديكارت أم عند نيوتن أم عند ماكس بلانك؟ وإذا كان أينشتاين قد أحدث

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

انقلاباً بإزاء آراء نيوتن، فإن لنا أن نتوقع أن تحدث ثورة أخرى بإزاء آراء أينشتاين نفسه. إننا في خلال هذا لن نقف، من حيث كوننا جماعة ثقافية، مشدوهي العيون، بل سنعمل في صبر وأناة وتكامل ومثابرة على إنتاج علمنا للطبيعي نحن.

إننا نتلقى معارف الغرب الموضوعية ونتعامل معها التعامل الجدير بالشئ الوارد من الغير المختلف، ثم نعيد للنظر في تكوينها النظري العام، بل ونعيد النظر في محض الأسئلة والمنطلقات التي انطلق منها النشاط العلمي الغربي الحديث نفسه، والذي يعد انقلاباً هو ذاته، مأخوذاً في مجموعه منذ عصر النهضة الأوروبية، على حضارتهم السابقة هم أنفسهم (وهكذا يتوهم الواهمون بيننا أنه لا يحق لنا النظر بعين المغايرة إلى علم الغرب، وينسون تماماً أن الأوروبيين أنفسهم ثاروا على حضارتهم السابقة وعلمهم السابق من حيث تفاصيله ومن حيث إطاره النظري للعام ذاته الذي كان قد وصل إلى قمته مع أفكار توما الأكويني الأرسطية). ولكننا لا نعيد النظر في مبادئ العلم الغربي من حيث هو علم الغرب، وكأننا مشغولون لا بشيء إلا بالغرب وبما أنتجه، وإنما يتم ذلك على نحو عرضي ومن خلال التيار المركزي لحركتنا الثقافية، ألا وهو تيار خلق الأصوليات الجديدة والعلم الجديد، والثقافة الجديدة بأكملها.

ونفس هذه المهمة، أي مجرد للمعرفة المؤقتة من الخارج لعناصر معرفية من إنتاج الآخر، مع الرفض الواعي لقبول زعم واحدتها أو صدقها المطلق، وإعادة النظر في سائر أركان تكوينها النظري، من الأسئلة إلى المناهج إلى الفروض إلى المبادئ إلى المنطلقات والأهداف، نقول: نفس هذه المهمة سنقوم بها أيضاً مع منتجات الفلسفة الغربية، وسيكون القيام بهذه المهمة الجديدة أكثر يسراً وسهولة، لأننا سنكون أمام منتج شديد الخصوصية ولا يدعي أنه قابل للتحقق منه من خلال الوقائع، كما هو الحال مع العلم الغربي، بل سنكون أمام أفكار وتأملات وتكوينات نظرية محضة. وهكذا، فإننا في نظرنا إلى الطبيعة، والذي سيكون نظراً مستقلاً ولحسابنا، ونقوم به نحن لأنفسنا بأنفسنا، لن نرى في الفلسفات الغربية المتصلة بمسائل الطبيعة إلا مجرد مخزن من آراء حضارة مختلفة مغايرة، ولكنها

الباب الثاني — الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

تعاملت وتداخلت مع خطوط لحضارات لنا سابقة، فضلا عن أنها نتاج لتوجهات البحر المتوسط، وإن لمصر، كما أثبتنا، شأن أي شأن في تأسيسها في فجر التاريخ وعبر آلاف السنين، حتى ليجعل كبيرهم أفلاطون اليوناني، في محاورة كبرى له، كاهنا (عالما) مصرياً قديماً يقول لسولون المشرع حكيم اليونان: "إنكم أطفال، أيها اليونان". وسوف نطبق على معرفتنا باتجاهات الفلسفات الغربية ومفاهيمها ومصطلحها نفس المبدأ المنهجي الذي أشرنا إلى أهميته، وهو مبدأ "الصفير المنهجي": فسوف نعرف كل ذلك، وسنعرف غيره أيضا من آراء حضارات أخرى حول الطبيعة والضرورة، ثم نضع جانبا كل ما عرفناه عن الغرب والصين وعن آراء أسلافنا المسلمين وأجدادنا المصريين وغيرهم، و"كأننا" لم ندرك منه شيئا، لننتوجه إلى النظر في الوجود ذاته بكل براءة النظرة، وبقدر ما تسمح به الطاقة الإنسانية وقدرتنا على التخلص من تأثير ما نعرف تخلصا فعليا، لنصل إلى الفكر الجديد والفهم الجديد (قارن تدريب الفنان المبتدئ على أساليب الآخرين، ثم وضعه هذا جانبا وتفرغه لحفر طريقه الخاص)، ممثلين هنا ليس لأسلاف ما، بل لكل أعضاء الثقافة الجديدة بلغة الضاد العتيقة.

ولسنا هنا في محل الحديث عن البناء الخاص للحضارة الغربية، وفي داخله عن البناء الخاص بالعلم الطبيعي الغربي، وإنما نقصد إلى أن نؤكد:

أ - للغرب نظرة متميزة إلى الطبيعة،

ب - وهي كذلك نظرة فريدة تخصه وحده، وهي إذا كانت قد استعارت من حضارات سابقة بعض عناصرها وتوجهاتها، إلا أن البناء الجديد هو إبداع غربي خالص،

ج - وبالتالي، فإنه ليس أمرا مشتركا بين كل البشر، وهو ما يعني رفض "عالمية" الحضارة الغربية، وبالتالي عالمية علمها الطبيعي ذاته، الذي هو ليس مجرد معارف متراكمة، بل بناء نظري كامل منظم فيه افتراضات ومسلمات وأهداف لا تخص إلا الجماعة الغربية وحدها.

الباب الثاني. — الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

إذا كان للعلم الغربي اكتشافات هامة عن التكوين الموضوعي للطبيعة، فإننا لسنا في موقف الضعف الشعوري في هذا الصدد، لأننا لنا نحن كذلك اكتشافاتنا على مر حضارتنا المختلفة، بل إن الاكتشافات المصرية الأولى لأعظم بكثير من غيرها، لأنها الأولى وعلى غير مثال. ونحدد هنا، في إيجاز شديد وعلى هيئة إثبات لرؤوس الأقلام وحسب، أموراً أربعة اكتشفها، أو تقدم بها كمبادئ، العقل المصري القديم، وستكون كالتاريخ الذي ستمشي عليه حضارات البحر المتوسط، بما فيها، وفي مقدمتها من بعد ذلك، الحضارة اليونانية:

١- اكتشف المصري القديم معقولية الطبيعة، أي إمكان أن نفهم الأشياء والأحداث بالعقل،

٢- واكتشف وطور إمكانات التحكم في أشياء العالم الطبيعي (في الري والزراعة والكيمياء والتحنيط والجراحة على سبيل الأمثلة الكبرى، فضلاً عن البناء وتنظيم المدن)،

٣ - واكتشف المفتاح الرياضي لفهم العالم (قارن علم الفلك المصري) وللتعامل معه (أركان الهرم الأكبر الأربعة متعامدة تماماً على الجهات الأربعة الأصلية بما يفترض حسابات رياضية وقياسات شديدة الدقة)،

٤ - واكتشف أخيراً فكرة "انتظام" الطبيعة، وطبقها في ضبط مياه النهر وفي الزراعة وفي العمارة وفي شتى ألوان فنونه التشكيلية على سبيل المثال الواضح.

لقد أنتج الغرب حضارة عظيمة شديدة القوة، وقدم العلماء والفلاسفة فيه اكتشافات عجيبة وأفكاراً رائعة بعضها شديد الدقة، ولكننا نريد علمنا نحن نكوّنه بأنفسنا، وأصولياتنا نحن يضعها فلاسفتنا الأصوليون. إننا نريد للطيران بأجنحتنا. وهذا هو ما نحن فاعلوه في هذا البحث عن الحرية بأكمله، وبما فيه هذا القسم التمهيدي عن الضرورة في الطبيعة. نريد أن نفكر في الطبيعة والعالم، وفي الضرورة والتحدد، وفي النظام والعيبية، بأنفسنا لأنفسنا، بعد أن نكون قد عرفنا ما

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

عرفنا عن نتائج الغرب وأية حضارة أخرى^(١)، لنضعه جانبا متجهين إلى قلب الوجود بأنفسنا.

(٣) الفرق بين منظور العلم ومنظور الأصوليات في تناول مسألة الضرورة في الطبيعة:

سعى الكائن الإنساني دائما، ومنذ بداية الظاهرة الإنسانية ذاتها، إلى تجميع معارف عن العالم، وحين أصبح هذا التجميع منظما، وهو ما تحقق منذ آلاف السنين، فإنه اتخذ اسم "العلم" أي ما كان اللفظ الذي اختارته لهذا النشاط هذه الحضارة أو تلك. إن الهدف المباشر للعلم الطبيعي هو الوصف النقيق للعالم ولمكوناته وعلاقاتها. ومع تطور مشاركات الحضارات المختلفة، وخاصة تلك التي ظهرت في إطار حوض البحر المتوسط، في تنمية تلك المعارف العلمية، أصبح لبحث العلم الطبيعي عن معرفة العالم طرقا خاصة، وقد تختلف هذه الطرق من حيث أسسها ومسلماتها وأدواتها ما بين حضارة وأخرى، ولكنها تتجه إلى أن تكون طرقا منتظمة دقيقة، وهي ما يعرف تحت اسم "المنهج".

ولكن حديثنا هنا لن يكون حديثا علميا، بل هو حديث أصولي (أي فلسفي)، فوجبت الإشارة إلى أهم جوانب الاختلاف في النظر بين الطريقتين.

لقد تحول العلم الطبيعي إلى أن يكون نظاما من الرموز والتعريفات والعلاقات، ولكنها لا تزال تشير إلى كائنات العالم للموضوعي وأحداثه، أو تريد ذلك وتحاوله على الأقل. وبعض أبحاث العلوم الطبيعية وصفية وحسب، ومنها ما هو تصنيفي فقط أي يجعل مهمته تصنيف الظواهر في مجموعات، ولكن بعضها يهدف إلى التفسير كذلك، وهو في الحق غاية عليا من غايات معرفة العالم، أي أن نعرف كيف حدث ما حدث ولم يكون ما يكون. إن التفسير العلمي في النهاية يكون بالربط بين ظواهر أو أحداث أو أشياء موضوعية، ربطا يظهر في "علاقة"

(١) ونفكر هنا على الخصوص في الكتاب العظيم الذي ألّفه Needham: Science and Civilization in China.

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

منتظمة، وحين تكون العلاقة المنتظمة عامة إلى درجة كبيرة فإنها تأخذ اسم "القانون العلمي". وهكذا فإن القوانين العلمية هي الأداة الكبرى للتفسير العلمي.

والآن، بم يختلف المنظور الأصولي الفلسفي عن ذلك المنظور العلمي؟ إن الأصوليات تنظر إلى العالم، من غير شك، أي ذلك العالم الموضوعي الذي نسميه كذلك بالطبيعة والكون، ولكنها توسع من موضوعها ليكون الوجود بعامة. وإذا كان العلم الطبيعي يلتزم بمنهج موحد له خطواته وأدواته المشتركة بين العلماء، والمحددة من قبل، والقابلة للضبط والقياس الموضوعيين، فإن كل أصولي يقدم طريقته الخاصة في النظر والبحث والعرض، وإذا كان لا يستطيع تقديم الأدلة التجريبية على ما يتقدم به من تصورات، إلا أنه يلجأ إلى أنواع من البرهنة ومن طرائق التكليل وعوامل الترجيح. إن العلم الطبيعي يتحدث عن وقائع العالم، والأصولي الفيلسوف يتحدث عن أفكار ومبادئ تخص العالم والوجود بأكمله. ويهدف الأصولي هو الآخر إلى التفسير، ولكنه تفسير الظواهر الكلية، وتفسير بالمبادئ الأولى ذات الصفة الافتراضية. وإذا كان التفسير الفلسفي لا يستطيع أن يتدعم بالتحقق التجريبي، وما ينبغي له، إلا أنه يقدم على هيئة قضايا تحاول أن تتميز بأقصى درجة من الاتساق من جهة ومن المعقولية من جهة أخرى، ونقصد بهذه الصفة الأخير القدرة على تلقى القبول وعلى زرع الإقناع ونيل الاتفاق عليها بين عدد كبير من العقول. ولكننا نستطيع أن نقول إن الأصوليات تهدف، وفيما يتعدى التفسير، تهدف إلى "الفهم"، وهو الحالة الذهنية التي نصل إليها حين نكون كل عناصر الموقف مترابطة بوسيلة علاقات واضحة ومتسقة، وبما يؤدي إلى حالة من الاطمئنان الذهني، عقلانيا وجدانيا معا. إن الذي يجمع بين نتائج كل من التفسير والفهم، هو ارتياح العقل. ولكن التفسير العلمي نادرا ما يكون شاملا، بل هو يتعلق في العادة بميدان محدد، كبر أو صغر، بينما التفسير والفهم الأصوليان يتميزان بالعمومية والشمول، ولهذا السبب ذاته فإنهما معرضان، وبالضرورة، للشكاشة وإمكان الرفض.

الباب الثاني — الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

إننا نريد أن نقول، في هذه المقدمات، إن حديثنا عن الضرورة في الطبيعة حديث أصولي وليس علميا، لأنه لا يمكن أن نقبل أن يكون العلم هو وحده صاحب الحق في الحديث عن الطبيعة: الإنسان العادي له هذا الحق، وكذلك الشاعر وكذلك الفيلسوف. إن وراء هذا العديد من الأسباب، أهمها ثلاثة: أن الطبيعة أمامنا جميعا على السواء، وأن زيادة اتجاه الدراسات العلمية نحو التخصص يجعل من الأصعب والأصعب إمكان أن تقدم لنا العلوم الطبيعية نظرة شاملة شافية، وأخيرا أن الفلسفة الأصولية هي وحدها القادرة على تقديم تلك النظرة الشمولية القادرة على إنتاج الفهم، حتى وإن بقيت على مستوى الاقتراح الفكري وبلا دعوى تمثيل وقائع العالم على ما تظهر عليه.

وينتج عما سبق أننا لن نخوض في تفاصيل علمية محددة، بل سننظر إلى عموميات الأمر الذي نتناوله بالفحص، من حيث إننا بشر نفكر، وإن العلماء بشر مثلنا، والمهم في النهاية هو تقديم حديث متسق يراعى للمعارف القائمة ويتشوف ما قد يخالفها، ويستطيع اجتذاب الحكم عليه بالمعقولة.

من جهة أخرى، ونظرا لموقفنا المثبت من قبل في شأن خصوصية العلم الغربي، فإننا لن نقوم هنا بالدور الذي يقوم به كثير من فلاسفة الغرب، وخاصة في القسم منه المتكلم باللغة الإنجليزية، حين يحصرون حديثهم عن الضرورة بتحليل قضايا العلم الغربي ومصطلحاته وبيان متضمناتها وافتراساتها واقتراح مبادئ لها ونتائج تنتج عنها، أو ينطلقون في حديثهم ذاك من تلك القضايا العلمية الغربية على الأقل. لن نفعل ذلك، ليس فقط لأن ذلك علم الغرب وليس علمنا، بل ولأننا إن فعلناه فإننا سنسجن مستقبلا كله، العلمي والأصولي معا وحياتنا كلها، في قبضة وهم واحدة التصورات الغربية، ولن نقدر، في هذه الحالة، وعلى أحسن الفروض، إلا على الحديث عنها، أي عن تلك الآراء الغربية، وليس المشاركة في صنعها ولا في صنع ما يقترب منها على أي حال من الأحوال (وهذا هو ما يسمى في النهاية بالتبعية الثقافية، أي بفقد الذاتية الحضارية).

—الباب الثاني— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

إن أهمية التنظيم الأصولي، والاقتراح الفلسفي والتأمل التصوري، لا تقوم وحسب في قدرته وحده على بلوغ الشمولية والتأصيل معا، بل وكذلك في أنه قادر على توجيه أبحاث العلم من بعد ذلك، وذلك على الأقل لسعيد الحظ من الأفكار الأصولية التي سيقدمها أصوليون منا خلال الأجيال المتوالية. ثم هناك أهمية التساؤل الدائم وإعادة وضع الأسئلة واستئثار أسئلة جديدة وآفاق جديدة.

بل إن العلم الغربي للطبيعي يتحول في هذه العقود الأخيرة، في بعض من أقسامه على الأقل وعلى أيدي أفراد مبادرين من علمائه، إلى السير على طريق التساؤل والتأمل التصوري، وذلك حين يتناولون، وعلى سبيل المثالين الكبيرين: أصل الكون وتطوره وطبيعته الجوهرية من جهة، وأصل الحياة وطبيعتها من جهة أخرى. إن البحث العلمي بالمعنى الدقيق لا يستطيع أن يشبع كل أغراض الذهن الإنساني، ولا أن يجيب عن سائر أسئلته، ولا أن يرضى كل ألوان تطلعاته. إننا لا نرى فقط أن الأصوليات الفلسفية لها دور كبير جوهري في هذا الصدد، بل ونرى كذلك أن للفن، بأشكاله المختلفة، دورا هاما من هذه الناحية هو الآخر.

(٤) مبدأ النظام:

لا يمكن الحديث عن الضرورة والتحدد، وعن ضديهما، إلا بافتراض النظام، أو ضده.

النظام هو المبدأ الأكبر في الفكر. هذه العبارة ذاتها، من حيث تركيبها اللغوي، هي تجسيد للنظام، وتفترض النظام المشترك بين القارئ والكاتب في شأن البنية النحوية والتركيب الصوتي لها. فالنظام هو واقعة معطاة في سائر أنشطة الذهن، وعلى الأخص في الإدراك والتفكير والتعبير. ولنكتف بهذا التقرير، الآن، كحد أدنى لما ينبغي أن ننتبه. إنما المشكلة الكبرى أن نتحدث عن النظام في الطبيعة الموضوعية: ما الدليل الحاسم على وجوده فيها؟ وهل هو شامل كامل؟ ثم ما طبيعته؟ وعلى الأخص: ما مصدره؟ وأخيرا: ما مغزى وجوده إن أثبتناه، وما نتائجه فيما يخص مفهوم "الضرورة"؟

— الباب الثاني — الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

ولكن لنبدأ، منهجياً، وبإيجاز شديد، من محاولة تبيان جوانب مفهوم "النظام". ويبدو أنه من غير الممكن أن نحيط بسائر تلك الجوانب، ما دام النظام هو التصور الابتدائي اللازم لكل فعل فكري، بل ربما قد يذهب من يريد إلى أنه من المستحيل تعريفه، لأنه نفسه شرط كل تعريف، فضلاً عن تنوع طرائق التعريف ذاتها. ولكننا نلاحظ أن مفهوم النظام يتجسد في أشكال كثيرة جداً، إن في أنشطتنا الإنسانية أو في الطبيعة المحيطة، بما يتيح إمكان تكوين فكرة واضحة بعض الشيء عنه، ويسمح بمحاولة تقديم تعريف، إن لم يكن للنظام ذاته، "لفكرة" النظام التي نستخدمها في الحديث وفي الفهم، باعتبارها النواة الذهنية الأساسية، والتي قد تلخص تجسّدات شديدة التنوع للنظام ذاته.

في كل ما هو نظام نجد "مجموعة" من "العناصر"، تتشكل على "هيئة" "كل"، ويكون لها "ترتيب" معين فيما بينها، وقد تتوزع على "توزيعات" فرعية في داخل ذلك الكل، و "تربط" بينها "علاقات" معينة، وقد تتوزع هذه العلاقات إلى رئيسة وفرعية، وينتج عن كل ذلك "تكوين" "موحد" له أنشطة وعمليات تتابع وتتال، فهي مرتبة ومتربطة ومتكاملة ومتداخلة التأثير. فيشترط في النظام، أولاً، أن يكون مكوناً من أجزاء موزعة ومتربطة معاً، ولكن هذه الأجزاء تكون أجزاء من كل ومن مجموعات، فهي تقوم في محيط أو بيئة أو مجال، وقد تتربط المجموعات في كليات تتصاعد. ولكن، وعلى كل الأحوال، فلا بد من وجود "مبدأ" عام و"مركز" رئيس لكل النظام، بحيث إن النظام يظهر على هيئة اتحاد المتنوع من حول مبدأ موحد، فالنظام نوع من الوحدة التي تتشامل ابتداءً من المختلف، وتضفي تجانساً أعلى على أشكال من اللاتجانس. وفي للنظام لا يظهر ما يظهر إلا بناء على "قاعدة" مسبقة محددة. وحيث إن في كل نظام رأس وأعضاء، مركز وأطراف، فإنه يتخذ بالضرورة صورة "الشكل" للموحد، وهو ما لا يمنع من تراكم الأشكال المنظمة، حتى لنجد نظاماً كبيراً يتكون من أنظمة أصغر، وربما نصل إلى النظام الكلي الأكبر من وراء تصاعد الأنظمة.

الباب الثاني — الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

هذا عن المفهوم. وماذا عن الوجود، وجود النظام في الطبيعة؟ إن علينا أن نتذكر أننا لم نحط بالطبيعة كلها علماء، بل ونستطيع أن نقول في اطمئنان إن النوع الإنساني لن يصل إلى هذا العلم الشامل مطلقا. هذا هو درس التواضع. فكيف لنا أن نتحدث عن النظام في الطبيعة، بينما نحن لا نستطيع معرفة العالم المحيط بنا، والذي ندركه بالحواس معرفة لا شاملة ولا دقيقة، فضلا عن جهلنا بسائر جوانب الكون كله الذي ربما لن تصل حواسنا إلى إدراك كل الجوانب فيه لا في الحال ولا في المستقبل؟ من الصعب جدا، إذن، بل من المستحيل، أن نزع أننا قادرين على الحديث عن النظام في الكون ككل، فلنقصر، بالتالي، حديثنا على ما يمكن أن يكون عليه أمر النظام في العالم المحيط بنا (وقد نستدل منه على ما هو عليه الحال في الكون ككل بطريق الاستدلال غير المباشر).

إن علينا أن نعترف أن هناك في الطبيعة ما يدل على النظام، وأقرب ذلك إلينا وأهمه انتظام حركة الأرض حول الشمس وحول نفسها، وانتظام حركة القمر حول الأرض، ولكن فيها أيضا ما لا يبدو أنه نتيجة لنظام ما، وإن كان هذا لا يعني دليلا على انعدام النظام، ولا أن ذلك نتيجة لضعف النظام، ومن ذلك مثلا تنوع شكل الأرض واختلاف حركات الطيور. ثم إن هناك جوانب يظهر فيها معا ما يدل على النظام وما لا يدل عليه (وذلك انطلاقا من فرض مسبق أن النظام الكامل يؤدي إلى واحدة الشكل مطلقا، وإلى التكرار المستمر والتشابه الكامل على نحو لا يتغير ولا يعرف الاختلاف والتفرد والتميز)، ومن ذلك انتظام دقات القلب البشري معظم الوقت وإسراعها أحيانا أخرى فيما نسميه "عدم انتظام حركات القلب"، ومنه أيضا تنوع التكوين الجيولوجي في نفس المنطقة المحددة، ومنه كذلك اختلاف حركات الطائر وهو يبني عشه باحثا عن الأعواد المناسبة فيما يبدو لنا أنه "هنا وهناك" على غير انتظام. ولنمسك قليلا بهذا المثال الأخير، لأنه من ميدان الحياة، وموضوعنا في هذا البحث كله يدور حول الحرية الإنسانية في النهاية، والإنسان ظاهرة حية، فنجد أننا نستطيع أن نستنتج منه أنه يجتمع فيه في نفس الوقت انتظام

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

عام أساسي، وهو نوع الحركات التي تؤدي إلى بناء العرش في النهاية، مع قدر من "عدم الانتظام" حينما ننظر في تلك الحركات واحدة بعد واحدة.

وهكذا فإن إجابتنا عن السؤال الأول الذي وضعناه في مقدمة هذا الحديث عن النظام في الطبيعة، وهو سؤال: هل هناك دليل حاسم على وجوده فيها؟ هي أن هناك من غير شك مظاهر قوية للنظام الطبيعي، أما إن كان النظام في الطبيعة شاملاً وكاملاً، فإن تجربتنا البشرية تفرض علينا ألا نجيب عن هذا السؤال بالإيجاب على الفور، لأن هناك ما لا يشير إلى شمول النظام وكماله. إن أوراق نفس الفرع من نفس الشجرة لا تخرج عن شكل واحد ونفس الشكل. نعم، ربما كان هناك نظام وراء اختلاف تلك الأوراق، ولكننا لا ندركه. وفي المقابل، فإن هناك تشابهاً أساسياً ووحدة بنيوية بين سائر تلك الأوراق. وفي هذا القول الأخير ما نجيب به عن السؤال الثالث حول طبيعة النظام في الطبيعة: إنه يعنى وحدة بنيوية تتكرر، وتحكمها وما ينتج عنها من عمليات قواعد موحدة ومستقرة ومطردة التأثير (راجع كذلك ما قدمنا به عند الحديث عن "مفهوم" النظام). والآن: ما مصدر هذا النظام الطبيعي الغالب؟ لنقل في إيجاز شديد، انتظارا لتفصيل الأمر عندما نعرض للأصوليات الطبيعية في كتاب آخر، إننا نقرأ مظاهر حاسمة لهذا النظام في مكونات الطبيعة وعلاقاتها وأحداثها، وذلك على نحو غالب، ولكن الذهن البشري يميل إلى افتراض عمومية النظام وكماله حتى في الميادين التي لا نعرف عنها شيئاً، بل وفي تلك التي ربما لن نعرف عنها شيئاً على الإطلاق. إن كل حياتنا تقوم على افتراض وجود نظام من حيث المبدأ والأساس، نظام في الطبيعة وفي أجسامنا وفي نشاط ذهننا، وهو ما ينعكس بالضرورة على حياتنا في العالم وبإزاء بعضنا بعضاً في الاجتماع البشري.

والآن: ما مغزى إثبات وجود النظام الطبيعي، من حيث الأساس وعلى نحو غالب؟ إن المغزى الذي يهمننا هنا هو أن وجود حد أدنى من الانتظام في العالم

—الباب الثاني— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

يجعل من حكم الضرورة أمراً ممكناً، من حيث المبدأ، ولكن بقدر مدى شمول مبدأ النظام نفسه وكماله.

(٥) حكم الضرورة الطبيعية ومبدأ التحدد:

نميز ما بين "الضرورة" و"التحدد" على أساس أن الضرورة أمر وجودي يقوم في الأشياء ذاتها، بينما التحدد مبدأ معرفي يقوم في الذهن، وبغير ضرورة طبيعية فلا قيام لمبدأ التحدد.

أولاً: الضرورة

السؤال الذي ننتقل منه هو: إلى أي حد يمكن أن نقول إن الأحداث الطبيعية التي حدثت كان لابد أن تحدث وعلى النحو الذي حدثت عليه بغير تبديل؟

إن من يجيب عن هذا السؤال بالإيجاب الحاسم يقول بالضرورة الطبيعية الشاملة، أي يقول بأن الأشياء والأحداث كلها كان يلزم أن تكون على النحو الذي حدثت عليه، ثم يمتد بهذا الحكم إلى الحاضر والمستقبل. وهذا القول بالضرورة الشاملة يفترض بدوره القول بالنظام الكامل، على نحو ما رأينا عند حديثنا عن مبدأ النظام. إن معنى القول بأن الضرورة وجودية ليس هو أنها "شيء" موجود في العالم، بل هو أنها قاعدة مباطنة للأشياء وللأحداث في الكون، فهي قانون بنيوي وتكويني، هي نموذج تجريدي ولجب الانطباق، فكأنها قاعدة مباطنة مستمرة مطردة ثابتة موضوعية لا تعرف الاستثناء ولها قوة الإلزام.

والآن، إلى أي حد تتوافق مشاهداتنا مع هذا المذهب في الضرورة الشاملة، وإلى أي حد يؤدي بنا التفكير الاستدلالي المتسق إلى القول به؟

إن الظواهر الطبيعية الكبرى تشير إلى وجود ضرورة مباطنة للأشياء والعمليات، على نحو مثال ضرورة ظهور الشمس في المشرق في صباح كل يوم.

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

اطرادا وبغير استثناء، وقد عبرت القوانين العلمية عن هذه الضرورة، على نحو مثال قانون الجاذبية العام، وبحسبه فلن يرتفع الحجر إذا ألقيته من نافذتي إلى أعلى، بل لابد أن يهبط إلى أسفل، في ظل الظروف المعتادة التي نجدها كل يوم. ثم إن تفكيرنا الاستدلالي يشير إلى أن النجاح في استخراج قوانين طبيعية عامة الانطباق يدل على إمكان أن نعم نفاذ قوة الضرورة فيما نعرف وفيما لا نعرف على السواء. ولكن ما نعرفه معرفة علم دقيق محدود جدا، وفيما نعرفه هو نفسه معرفة على هذا النحو لا يظهر حكم الضرورة دائما، أو هو لا يظهر على نحو واضح حاسم فاصل: أو لا قد لا يكون ابن الموسيقى الموهوب موسيقيا كآبيه؟

لقد سبق أن قلنا إن هناك نظاما أساسيا طبيعيا، على الأقل فيما يخص كل شيء على حدة وفي ميادين بعينها، ولكن هذا النظام الأساسي يسمح بظهور الاختلافات الفردية، وهو ما قد يظهر أمام أعيننا على أنه خروج عن خط النظام الأساسي، الذي يفترض التوحد والتكرار بغير استثناء. ومادام القول بالضرورة يعتمد على القول بالنظام، ومادما نقول بوجود أساس كبير هو للنظام، ولكنه عام وكلي، فإنه ينتج عن كل ذلك أننا يمكن أن نقول بوجود ضرورة من حيث الأساسيات ومن حيث العموميات، ولكنك كلما نزلت إلى التفاصيل كلما ابتعد إلزام حكم الضرورة. وكما ظهر الاختلاف والفردية على مستوى النظام، يظهر الإمكان على مستوى الضرورة. إن المقابل للضرورة هو الإمكان. وعالمنا هو في نفس الوقت عالم الضرورة على مستوى الأكبر والكبير والأساسيات والعموميات، وهو أيضا عالم الإمكان على مستوى الصغير والأصغر والجزئيات والتفاصيل.

ثانيا: مبدأ التحدد

مبدأ التحدد مبدأ معرفي، أي يتصل بمعرفتنا عن العالم، وليس بالعالم ذاته، فهو إذن مبدأ ذهني. وعلى أساسه فإننا نقول إنه إذا توفرت الشروط المعينة حدث الحدث س، وبالضرورة. ولكن الذي يحد من حكم هذه الضرورة المعرفية هو حرف الشرط "إذا". وعلى هذا، فإن مبدأ التحدد، الذي يعتمد على القول بالضرورة

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

الطبيعية، يسمح لنا بالتنبؤ بأحداث المستقبل، "إذا" توفرت الشروط المعتادة أو تلك التي نتوقعها. وهنا يكمن الفرق العظيم بين مبدأ التحدد، أي قابلية أحداث المستقبل أن تتحدد بفعل عوامل نعرفها مسبقاً، وبين القول "بالجبر". فهذا المذهب الأخير يرى أن أحداث المستقبل ستحدث بالضرورة سواء توافرت عوامل معينة أم لم تتوافر. وإذا كان القول بالتحدد يعتمد على القول بالضرورة الطبيعية، فإن القول بالجبرية يعتمد على قوة "القضاء والقدر" التي حددت مسبقاً كل شيء وكل الأحداث وتعمل على إنفاذ حكمها على كل حال بقوة توجيهية صارمة. ففي القضاء والقدر يكون كل شيء معروفاً مسبقاً، لأنه يكون بناءً على خطة وتوجيه، أما في حكم الضرورة، فإن كل شيء وكل حدث يتم بناءً على قواعد مباطنة له. وبينما يقول مذهب الجبر إن الحدث أ سيحدث ولا بد من أن يحدث مهما تكن الظروف، لأن إرادة عليا قضت بذلك، وهي قادرة على تنفيذه، فإن مبدأ التحدد يكتفى بالقول بأننا ننتظر أنه إذا توافرت الشروط المعينة حدث الحدث المعين، وإن لم تتوافر لم يحدث.

إن القول بالجبرية العامة يعني إثبات أن كل شيء محدد سلفاً (وفي الأغلب على أساس خطة وضعت من البداية)، كما يعني ضرورة حدوث ما يحدث أيما ما كانت الظروف ويغير إمكان لتعديل.

إن الذي يجعل من الصعب الأخذ بالجبرية العامة، على مستوى النظر العقلي البشري، هو ثلاثة أمور: أ- هي تفترض معرفتنا بكل ما سبق وبكل شيء في الحاضر وبكل ما سيحدث، وهو أمر غير صحيح. ب- هي ذاتها مجرد افتراض، وحكمها في هذا الصدد هو حكم مبدأ التحدد. ج- ليس من السهل إثبات انطباقها على سائر مشاهداتنا، وخاصة في عالم الحياة عامة والإنسانيات خاصة، بل هي أقرب ما تكون إلى الفكرة التي نفرضها على الواقع فرضاً، في مقابل ما نهتدى إليه بقراءة الوقائع واستكمال هذه القراءة باستخدام الاستدلال التجريدي.

أن مشاهداتنا وتفكيرنا يؤيدان بنا إلى القول "بالتحدد المتدرج"، وقد سبق أن عرفنا التحدد بأنه توقعنا لزوم حدوث ما يحدث إذا تحققت الشروط المناسبة. ونحن

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

ندرك أن التحديد يكون كاملا وشاملا وديقا في حالة التكوينات الضخمة، وفي حالة التكوينات المادية، أما في حالة التكوينات الصغيرة والأصغر، من مثل الذرات والأميبا والخلايا الحية الأساسية، وفي حالة الكائنات الحية في مقابل تلك غير الحية، فإن التحديد يظهر نسبيا غير واضح ولا مؤكد. كذلك، وعند الإنسان ذاته، فإن التحدد يكون أعظم في تكويناته الكبرى وأقل في جزئياتها، وأعظم فيما يخص الجسم وأقل فيما يخص الذهن، وأنفذ فيما يخص ردود الأفعال التلقائية والإدراك، وأقل نفوذا فيما يخص التفكير والاختيار. ولعل تفسير هذا كله هو أن الضرورة، التي تؤسس لمبدأ التحدد، تحكم المادة ثم الحياة ثم الوعي البشرى، في تناقص متدرج، كما تحكم المعقد الأكبر بأقوى مما تحكم البسيط والأقل عددا، كما تسيطر على مستوى الكل بأعظم مما تسيطر على مستوى الجزء. فمع الأيسر والأصغر والجزء يظهر الإمكان في مقابل الضرورة.

(٦) مبدأ السببية:

يقول هذا المبدأ إن لكل شيء سببا. فلا شيء، في العالم الطبيعي، ينتج عن لا شيء، هذا ما يقرره جزء من مبدأ التحدد، ولكن مبدأ السببية يضيف تخصيصا: إن لكل شيء، ولكل حدث، سببا.

هذا المبدأ ينتج عن ملاحظتنا في الطبيعة، فإن لم تضع البذرة في التربة فلن يظهر النبات، وإن لم تضع يدك بطريقة معينة على مفتاح الضوء فلن يضيء المصباح، ولكنه ينتج على الأدق من تعميمنا لما نلاحظه على ما لم نلاحظه وما لا نستطيع أن نلاحظه.

وإذا كان مبدأ النظام ومبدأ الضرورة ومبدأ التحدد مبادئ عامة ومجردة بطبيعتها، فإن مبدأ السببية ذو جانب متعين دائما وبالضرورة، لأننا ننطلق دوما من حالات جزئية لأسباب ومسببات، ثم نعمم، هذا بينما المبادئ الثلاثة الأخرى مبادئ مجردة بطبيعتها ونحن نطبقها على كليات ومجموعات وعلى وجه التعميم. بعبارة

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

أخرى، إذا كنا نثبت تلك المبادئ الثلاثة أولاً ثم ننقل إلى الحالات الجزئية لتطبيقها عليها، فإننا في حالة السببية ننطلق من الجزئيات لنصل إلى تقرير مبدأ عام.

وإذا كان مبدأ التحدد يفترض مبدأ الضرورة، وهذا الأخير لا يقوم بغير مبدأ النظام، فإنه يمكن أن نقول، من وجه ما، إن مبدأ السببية لا يمكن تصوّره إلا بناء على مبدأ التحدد الذي يقرر بوجه عام أن أي شيء يتحدد عن طريق شيء آخر، ثم يأتي مبدأ السببية ليضع فكرة التحدد وضعا أدق، حين يتحدث عن "إنتاج" أ لنتيجة هي ب. وهناك صياغات متعددة ومختلفة لمبدأ السببية، ونقتصر هنا على إثباتها دون مناقشتها، كما أننا لا نستطيع، في هذا الفصل التمهيدى، الدخول في تفاصيل الحديث عن طبيعة العلاقة السببية وتفسيرها:

أ- كل حدث لابد له من سبب.

ب- ب تكون نتيجة ل أ.

ج- الحدث ب يُسند إلى العامل أ.

د - كل حادثة جزئية لها حادثة جزئية أو عامل آخر يسبقها ويؤدي إليها.

هـ- نفس الأسباب تنتج نفس النتائج.

و- إذا لم يوجد السبب لا تظهر النتيجة.

إن الذي نلاحظه في مفهوم السببية هو ضرورة وجود رابطة ما بين الشيء المُنتج وعامل آخر، وأن هناك دائماً تتابعا وتتابعا في الزمان، فالسببية تفترض ما هو قبل وما هو بعد بالضرورة، وتؤدي إلى إسناد كل ما يحدث "من بعد" إلى أمر أو عامل أو حدث أو شيء كان "من قبل"، واتصل بالآخر برابطة ما. وهكذا، تتحول الطبيعة إلى شبكة هائلة من العلاقات السببية، حيث كل شيء لابد أن يكون على رابطة بشيء آخر (ولعل القارئ قد لاحظ أننا نستخدم كلمة "الشيء" بأعم المعاني، وبما يساوى استخدام كلمة "أمر").

خلاصة .

لابد من الانطلاق من تقرير أن الإنسان كائن طبيعى. والطبيعة تخضع، بوجه عام، للنظام وللضرورة الطبيعية ولمبدأ السببية. ويصبح السؤال الملح هو: هل تنطبق هذه المبادئ الطبيعية على الحياة ثم على الكائن الإنسانى بنفس طريقة انطباقها على الجماد؟

وفيما يخص النظام، فقد أظهر البحث أن هناك من غير شك شواهد قوية على النظام الطبيعى، أما إن كان النظام شاملاً وكاملاً فى الطبيعة، فإن تجربتنا البشرية المحدودة تفرض علينا ألا نجيب عن هذا السؤال بالإيجاب على الفور، لأن هناك ما لا يشير إلى شمول النظام وكماله. ولكن مغزى إثبات وجود النظام الطبيعى، ولو على مستوى الحد الأدنى منه، هو جعل حكم الضرورة أمراً ممكناً بنفس قدر شمول مبدأ النظام وكماله. ومعنى الضرورة هو القول بأن الحدث س كان لابد أن يحدث وعلى النحو الذى حدث عليه بغير تبديل، ثم أن نمثد بهذا الحكم إلى الحاضر والمستقبل. وقد انتهى البحث إلى القول بوجود ضرورة طبيعية مباطنة للأشياء من حيث الأساسيات ومن حيث العموميات، ولكنك كلما نزلت إلى التفاصيل كلما ابتعد سلطان حكم الضرورة، ليحل محله مقابل الضرورة الذى هو الإمكان. إن عالمنا هو فى نفس الوقت عالم الضرورة على مستوى الأكبر والكبير والأساسيات والعموميات، وهو أيضاً عالم الإمكان على مستوى الصغير والأصغر والجزئيات والتفاصيل. أما مبدأ التحدد، فإنه مبدأ معرفى، أى يخص ذهننا ومعرفتنا بالعالم، أى أنه مبدأ إنسانى، فى موازاة مبدأ الضرورة الذى هو مبدأ طبيعى. ولقد بدا لنا أن الضرورة تحكم للمادة ثم الحياة ثم الوعى البشرى فى تناقص مستمر، كما تحكم المعقد والأكبر بأقوى مما تحكم البسيط والأقل عدداً.

—الباب الثانى————الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية—

أخيراً، فقد ظهر أنه لا مفر من القول بمبدأ السببية كمبدأ عام كبير شامل، وهو
يؤدى إلى ضرورة وجود رابطة ما بين الحدث من وعامل آخر أو عوامل أخرى
سابقة عليه، بحيث تنتج هذه العوامل الحدث أو الشيء موضع الدراسة.

إن الحرية لا تمارس فى فراغ، بل فى إطار العالم الطبيعى، الذى نحن
جزء منه فى الواقع، وبالتالي فى إطار مبادئ الطبيعة العامة التى هى مبادئ
النظام والضرورة والسببية.

الفصل الثاني

التأسيس الحيوى الأول للحرية الإنسانية

سمات التكوين الحيوى العام

هل يخضع الإنسان لحكم الضرورة الطبيعية على نحو ما يخضع لها الحجر والماء والرياح والشعاع؟ وهل سلوكه قابل للتحدد الدقيق على نفس الحال كما عند كائنات الطبيعة غير الحية وفي أحداثها؟ هذا هو السؤال الذي أثرناه من قبل.

ولكننا نبدأ فى هذا الفصل، وقبل أن نستكشف إن كانت أفعال الإنسان تخضع لحكم الضرورة على نفس النحو الذي تخضع له حركات نمو النبات وتحركات الطير والنمور، وما إن كان ينطبق عليه مبدأ التحدد على نفس مثال انطباقه على كائنات عالم الحياة ككل، نقول إننا نبدأ في هذا الفصل من فحص هو خطوة ضرورية نحو الانتقال إلى مجابهة هذه الأسئلة الأخيرة، ألا وهو استكشاف مدى حكم الضرورة في عالم الظاهرة الحيوية بوجه عام، وهى الظاهرة التى تتفرد بها الأرض، وعلى ما نعلم حتى اليوم، وإن كان هذا الفحص سيكون بالضرورة مباشرا وموجزا، ومن وجهة نظر فلسفية أصولية، لا علمية وصفية، رغم أنه سيعتمد بطبيعة الأمر على المعارف العلمية التى أصبحت في متناول أيدينا بعد تراكمات مشاركات الثقافات المختلفة.

فلننظر حولنا، وسوف نقرر في وضوح أن الجديد في عالم الظواهر الحية، بالقياس إلى عالم الطبيعة غير الحية، هما أمران على وجه عام وعلى سبيل التدرج والنسبية، وبعد واقعة النمو الأساسية: الحركة الذاتية والحس. إن ما يميز الحياة،

—الباب الثاني— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

وسنعنى بهذه الكلمة دائماً للظواهر التي نصفها بأنها ظواهر حية، هو، على سبيل بعض التفصيل، ومن حيث الوظائف الظاهرة: الحركة الذاتية، أي الحركة التي يقدر الكائن الحي على القيام بها من تلقائه أو من باطنه ودون خضوع دائماً لمؤثر قاهر عليه من خارجه، والتغذي وتمثل المواد الغذائية وإخراج نفاياتها، ثم القدرة على التوالد أخيراً، وعلى أشكال متنوعة، أي القدرة على إنتاج الشبيه. ولكننا نلاحظ كذلك، إلى جوار الوظائف التي تتصل بالكائن الحي من داخله، أن له قدرة على أداء نشاط عام ذي أهمية عظمى، ألا وهو الاتصال بالبيئة المحيطة، ويكون ذلك بالحركة من جهة وبالحس من جهة أخرى، وهذا الحس هو في النهاية نوع من الإدراك، مع إمكان الرد على بعض عوامل تلك البيئة المحيطة، بما في ذلك إمكان تغيير الكائن الحي، منذ شكل الأميبا، لوضعه بطريقة مناسبة تسمح باستمرار أدائه لوظائفه وبقاء الكائن الحي بقدر ما يمكن. إننا نلمح في هذه السطور الأخيرة ليس فقط ما يشير إلى الإدراك على درجة ما، بل وكذلك القدرة على "الرد"، أو الاستجابة، وفيها ما فيها من حد أدنى مما نسميه "المبادرة".

إن الحياة ليست أداء لوظائف وحسب، إنما الأدق أن نقول إنها "تنظيم وظيفي". إن الكائنات الحية أجهزة تقوم بأنشطة معينة، وتستطيع أن تقابل مواقف في بيئتها لم تظهر من قبل. إن الكائنات الحية هي، بحق، أنظمة مفتوحة ومرنة، ويبدو أن هناك أفقا أساسيا يفسر سائر جوانب نشاطها، ألا وهو المحافظة على الحياة ذاتها بقدر ما تمكن البيئة من ذلك. هناك إذن في الظاهرة الحية، ومنذ أبسط أشكالها أولية، ما يمكن أن نسميه بالسلوك الهدفي. وإذا وجهت النظر إلى ما يبدو أنه ظاهرة عامة، على مستويات وأشكال مختلفة، عند سائر الكائنات الحية، أي القدرة، على درجة ما، على التكيف مع معطيات البيئة المحيطة وعواملها، فإنك ستجد مبرراً ثابتاً للقول بنوع من الهدفية في النشاط الحي، لأن التكيف ما هو إلا إجراء تعديل من نوع أو من درجة ما إما على العضو أو على النشاط، من أجل أن يقدم وظيفة تنتج نتائج نسميها "إيجابية" في إطار علاقة الكائن الحي بالبيئة

الباب الثاني — الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

المحيطة (لداخلية منها والخارجية). مرونة إذن، وتكيف، وهدفية. فتستطيع إذن أن تقول إن الحياة نشاط منظم متكيف غرضي، وذلك منذ أول أشكالها ذاتها. وفي هذا ما فيه من رفض للنمطية والولحدية وللخضوع المطلق للمؤثرات الخارجية. ثم يأتي الفعل الأعظم: القدرة على إنتاج الشبيه، وبهذا تتعدى الحياة الزمان، بقدر ما تستطيع، وتضمن للكائنات الحية فرصة معقولة للاستمرار، أو لنوع من الاستمرار، عبر ملايين السنين، ليس على هيئة الفرد المخصوص، بل على هيئة النوع المتشابه.

ثم نعود مرة أخرى لنؤكد على أهمية أمرين مررنا عليهما: الأول قدرة الكائن الحي على الحركة الذاتية، والثاني أن هذه الحركة الذاتية، أي التي تأتي من داخله، لا يمكن أن تقوم إلا بناء على نوع من التمييز بين النافع والضار، أو قل حس ذلك أو إدراكه إن شئت، وذلك بالإضافة إلى ما أشرنا إليه من الاتصال المناسب مع البيئة المحيطة. إننا نريد هنا أن نشير إلى أن شتى للظواهر تدل في وضوح على أن ما نسميه في النهاية "بالمعرفة" إنما هي إحدى الوظائف الأساسية اللازمة التي تقوم بها سائر الكائنات الحية، لأن الاتصال المناسب مع البيئة والقدرة على الرد الإيجابي عليها لا يكونان إلا بتنظيم قادر على نقل المعلومات. إن المعرفة وظيفة حيوية أساسية.

يكفي هذا من مقدمات، ولا نتوقف عند مناقشة ما إذا كانت الحياة قوة أم طاقة أم اتجاهها، أم مجموعة متناسقة من السمات والعمليات والإمكانات.

إنما نريد أن نصل إلى النتيجة التي بدأت تطل برأسها رغما عنا من خلال ما سبق، ألا وهي أن الحياة، أو الظاهرة الحيوية، طفرة في نطاق للطبيعة، ولأنها تشكل تكويناً فريداً يختلف اختلافاً عميقاً عن ظواهر الطبيعة غير الحية. ونوجز مبررات هذه النتيجة إيجازاً شديداً فيما يلي من رؤوس الموضوعات، وبغير ترتيب مخصص:

١- القدرة على التحرك المتنوع.

٢- القدرة على التحرك الهدي.

—الباب الثاني— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

- ٣- القدرة على ابتدار تحرك مناسب.
- ٤- إمكان الرد المناسب على مثيرات البيئة إلى درجة معينة.
- ٥- قيام علاقات من التفاعل الإيجابي والسلبي مع الكائنات والعوامل المحيطة.
- ٦- القدرة على التكيف مع البيئة من حيث الأعضاء والوظائف.
- ٧- إمكان اتخاذ مظاهر خارجية متنوعة بحسب متطلبات البيئة.
- ٨- تكوين نطاق حيوى حول كل كائن حي، وإن تنوعت درجات مدى تميز هذا النطاق الحيوى لكل كائن عن المناطق الحيوية لما يجاوره.
- ٩- تفرد كل كائن حي بكيان خاص.
- ١٠- ظهور عمليات أساسية دورية مثل الشبع والجوع والنشاط والراحة وما شابه.
- ١١- ظهور مظهر "المرونة"، إلى درجة أو أخرى، وبشكل أو بآخر، في أداء الوظائف، ومن ذلك مثلا من حيث التوقيت.
- ١٢- ظهور التنظيم الذي يتصاعد من البسيط إلى المعقد.
- ١٣- ظهور تدريجى لتخصص الوظائف.
- ١٤- ظهور هيئة التكوين المنظم.
- ١٥- ظهور سمة التناسب الوظيفى للأعضاء (أي تناسب العضو مع الوظيفة المجعلولة له).
- ١٦- ظهور التنظيم من حول مركز وفروع.
- ١٧- ظهور بدايات التناسق والتكامل بين الأعضاء المختلفة والأنشطة المختلفة وعلى مستويات متنوعة.
- ١٨- القدرة على التوالد.

الباب الثانى ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

- ١٩- ظهور بعض أشكال فعل الرغبة في التعرف على البيئة لمجرد الاستطلاع.
- ٢٠- ظهور بدائى للاتجاه نحو ما نسميه بالمعرفة، على الأقل على شكل نقل معلومات عن البيئة إلى الأعضاء المناسبة.
- ٢١- بداية ظاهرة "اللعب" عند الكائنات الحية العالية نسبيا.
- ٢٢- إمكان التطور والطفرة عند الكائنات الحية العالية نسبيا.

ولكن الكائن الحى، رغم هذه المميزات الهامة والحاسمة بالقياس إلى "أشياء" الطبيعة غير الحية، يبقى جزءا من الطبيعة. فيظهر أمامنا إذن سؤال مزدوج: إلى أي حد هو يبقّى خاضعا لحكم الضرورة؟ وإلى أي حد، في المقابل، هو يبدو قادرا على الخروج عن حكم الضرورة الطبيعية تلك؟ ونعدد فيما يلى، على التوالى، مظاهر خضوعه للضرورة الطبيعية ثم مظاهر خروجه عليها أو إمكان انفلاته منها:

أ- مظاهر خضوع الكائنات الحية للضرورة الطبيعية:

- ١- كون الكائن الحى ذا جسم باللزوم، والجسم، من حيث هو جسم، هو "شئ"، وهو أقرب ما يكون إلى "أشياء" الطبيعة غير الحية.
- ٢- حاجته إلى الطعم والهواء والإخراج، وما شابه، على نحو "ضرورى"، أي لا يمكن الإفلات منه ولا تجاوزه.
- ٣- وجود خصائص تتحدد بالوراثة ولا يمكن تغييرها.
- ٤- لزوم الميلاد والنمو والموت.
- ٥- لزوم واحدة نفس الوظائف لنفس الأعضاء.
- ٦- وجود عتبة دنيا وعتبة عليا لشتى الوظائف.
- ٧- لزوم شئ كثير أو قليل من "النمطية" عند سائر الكائنات الحية (بما فى ذلك الإنسان نفسه، من مثل بعض مظاهر السلوك الجنسى، فضلا عن

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

وظائف أكثر تلقائية بكثير، من مثل التنفس وما شابه).

٨- إمكان التحدد للعام (بمعنى التحدد الذى أثبتناه في الفصل الأول من هذا الباب) للسلوك الكلى للكائن الحي من حيث هو ظاهرة حية محضة.

٩- إمكان التنبؤ الإجمالى إحصائيا بمجموع مظاهر هذا السلوك الكلى.

إن الكائن الحي خاضع لحكم الضرورة من حيث ظهوره ونموه ومراحل حياته، ومن حيث تطور وظائفه وحاجاته وحدوده، ومن حيث موته أخيراً، وذلك كله في إطار الكليات العامة بدون تفصيل خاص معين، أما إذا نزلنا من العموميات إلى التفاصيل، فإنه يظهر أمامنا الإمكان في مقابل الضرورة، والتنوع في مقابل النمطية، والاختلاف في مقابل الواحدية. ويمكن أن نعبر عن نفس هذا المعنى حين نقول إن الكائن الحي خاضع لحكم الضرورة من حيث هو ينتمى إلى نوع معين، ولكنه يبتعد عنها بدرجات من حيث هو كائن فرد وفي إطار المواقف المتعينة. أمام حكم الضرورة يتساوى الجميع، ولكن الكائنات الحية تظهر بالفعل على مظهر اللامساواة، ولو إلى درجة طفيفة، إن لم تكن قوية. إن الضرورة تقود إلى التتميط، بينما التفرد يقود إلى أولى بدايات مظاهر الحرية. ومن جهة أخرى فإن الانتظام الكامل هو دليل الضرورة الشاملة، وعالم الكائنات الحية هو مظهر متدرج لزيادة درجات اللاننتظام، من حركات خلية الأميبا إلى جرى الناس فى الشوارع.

ب- مظاهر إمكان خروج الكائنات الحية عن حكم الضرورة:

١- الكائن الحي كيان منظم يتجه نحو حفظ الذات، وبما يعرقل الاتجاه نحو الفناء، الذي هو اتجاه للضرورة (الاتجاه نحو الموت).

٢- القدرة على ابتدار تحركات مناسبة.

٣- القدرة على التوجيه الذاتى الداخلى.

٤- القدرة على الرد المناسب على المثيرات في البيئة.

الباب الثاني — الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

٦- القدرة على الاستجابة تحمل معها بالضرورة إمكان الرد الجديد الابتدائي، في مقابل وضع الجماد الذي لا يقدر على أية استجابة أو أى ابتدار.

٧- مظاهر متزايدة لمحاولات "حل" المشكلات.

٨- القدرة على القفز أحيانا فوق الالتزام بالنمطية.

٩- ظهور مظاهر الاختلاف والتفرد.

١٠- إمكان اكتساب حركات، أو سلوكيات، جديدة.

١١- إمكان الرد على مثيرات تأتي من داخل الكائن الحي ذاته وليس فقط من خارجه.

١٢- تفاعل ما هو وراثي في الكائن الحي مع ما هو بيئي.

١٣- ظهور بدايات تزداد بروزا لما نسميه إنسانيا "بالرفض".

١٤- ظهور الاختلاف ابتداء من نفس الأصل (أم واحدة، طائر مثلا، وأفراخ مختلفون في هيئاتهم).

ولعل القارئ قد لاحظ أنه يقوم وراء هذا الحديث كله عن "الضرورة" أنها تؤدي بالضرورة إلى التوحد الكامل والتشابه الكامل، والنمطية التامة والتكرار بغير اختلاف، والنموذج الموحد الصارم، والقاعدة التي لا تعرف للتعديل واللازمة الانطباق، بما يتأدى إلى اطراد الانطباق دوما على نفس الشكل، ولزوم الظاهرة ونفي الاختلاف والفردية. ونرجو أن نكون قد أبنا أن محض الظاهرة الحيوية يأتي ببذور الانقلاب على سمات الضرورة هذه.

إن الحياة ليست أقل من أعجوبة، وهي لا تُرد إلى مجرد المادة. ويمكن أن نقول إن الجديد حقا في الظاهرة الحيوية، من زاوية موضوع الضرورة الطبيعية والحرية الإنسانية، هو قدرة الكائن الحي، بدرجاته وأشكاله المختلفة، على الرد المتناسب مع المؤثرات البيئية، أي القدرة على ابتدار النشاط وعلى أن يكون ذلك النشاط متناسبا ومتدرجا بإزاء عناصر طبيعة الموقف ودرجاتها، فضلا عن محض

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

النشاط الذي قد يأخذ شكل رد الفعل للتقائى شبه الآلى، وذلك فى مقابل الخضوع التام لقانون القصور الذاتى الذي يحكم بدقة أشياء الطبيعة غير الحية وحركاتها. إن القدرة السابقة يمكن التعبير عنها بطريقة جديدة: إنها تعني القدرة على تغيير الاتجاه بحسب ابتغاء نتيجة إيجابية، ولسنا هنا بعينين عما هو قدرة على الرفض والقبول.

النتيجة التى تنتج عن كل ما سبق هى: مادامنا نقول إن فى الحياة تظهر القدرة على الفعل المبتكر وعلى تغيير الاتجاه، وفي هذا ما فيه من حد أنى من توجيه ذاتى فوق الحركة الذاتية، إذن ففيها يقوم أساس عام لكل ما هو حرية، وبما فى ذلك ما سوف نسميه اصطلاحاً "الحرية الداخلية"، ولكنه، بالطبع، أساس بمعنى الخلفية العامة، أو التربة المناسبة، أو للتوجه الإطاري، أو الميل التأسيسى. إنه الأساس الذي لا تكون الحرية إلا به.

إن الخضوع لقانون القصور الذاتى يعنى الخضوع لحكم الضرورة، بينما للقدرة على إمكان الرد من أجل تحقيق نتيجة مفيدة للكائن الحى يقيم التربة الممهدة للفعل الحر، الذي هو، من بعض جوانبه، قيام بالمختلف وغير المتوقع وغير النمطى والقصدى على نحو ما.

ثم نضيف: مع الحياة يظهر الاختلاف. إن الفرخ الوليد، لهذا الطائر أو ذاك، يذهب ويجىء مثلاً تفعل أفراخ فقسوا في وقت شديد المقاربة لوقت ظهوره إلى الحياة، وهم جميعاً يخضعون لنفس الظروف البيئية بأنواعها، ولهم جميعاً نفس الأم ونفس الأب الراعي، وإذا كان حكم الضرورة الطبيعية يقضي بأن يقوموا جميعاً بعدد من أنواع الحركات النمطية، وأولها دفع المنقار وخرق جدار البيضة من الداخل من أجل الخروج منها، إلا أن الشكل الدقيق والتوقيت الخاص للقيام بكل نوع من هذه الحركات الضرورية سوف يختلف ("بالضرورة"، إن أمكن أن نستخدم هذا التعبير هنا فى هذا السياق) بين فرخ وآخر، ولابد أن يستطيع أحد الأفراخ الطيران قبل زميله. نعم، إننا نعلم مقدماً ما سيأتى على الحيوان الوليد، من أي نوع كان، من تغيرات جسمية عند أوقات معينة، وأنه ستقابلها تغيرات سلوكية متناسبة،

—الباب الثاني— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

ولكن هذه التغيرات الجسمية والسلوكية ليست محددة في وقت واحد وعلى شكل موحد على التمام بين هذا الحيوان الوليد وزملائه من نوعه وحالته، وإنما يظهر الاختلاف الفردي ويظهر "التنوع".

ثم إنك تستطيع أن تقبض على الحجر بيدك، وأن تضعه ثم تأخذه أو تدعه أو تلقي به هنا أو هناك، وهو في كل هذا لا يقاوم، وليس الحال هكذا مع الحيوان، مهما صغر، إنه يقاوم.

إن ما سبق يشير بوضوح إلى أن كل المظاهر الحيوية، التي أشرنا إليها بشديد الإيجاز، تعني أن الحرية عموماً، والحرية الداخلية من باب أولى، تأسيساً "حيوياً" يتمثل، على وجه الخصوص، في قدرة الكائن الحي على الحركة الذاتية، ومن ثم على درجة من التوجيه الذاتي، وفي القدرة على التحرك المنتخب المتناسب مع مؤثرات البيئة، وهو ما سيتطور فيما نسميه "بالفعل القسدي"، وفي ظهور الاختلاف بين تحركات كائنات حية تكون متشابهة في كل شيء على التقريب، تكويناً داخلياً ومشاركة في نفس البيئة، اللهم إلا في أن كلا منها يكون "كائناً" قائماً بذاته، وهو ما سيؤدي في النهاية إلى ما نسميه باسم "التفرد".

خلاصة

السؤال الذي انطلق منه هذا الفصل هو: ما مدى انطباق حكم الضرورة الطبيعية على عالم الظواهر الحيوية من أبسطها إلى أكثرها تعقيداً؟ وقد توصل البحث إلى تقرير أن الحياة طفرة في نطاق الطبيعة، وأنها تشكل تكويناً فريداً يختلف اختلافاً عميقاً عن ظواهر الطبيعة غير الحية. ومع ذلك يبقى الكائن الحي جزءاً من الطبيعة، فيكون بهذا خاضعاً من بعض الجوانب لحكم الضرورة الطبيعية، وقادراً، من جوانب أخرى، على الخروج النسبي عن حكمها. وقد عددنا ما ظهر أمامنا من مظاهر هذا الخروج وذلك الخضوع، ونتج عن ذلك أنه كلما ابتعدنا عن الظواهر الأساسية الإطارية وعن الكليات، ونزلنا إلى الجزئيات

—الباب الثانى————الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية—

والتفاصيل، كلما ظهر أمامنا الإمكان فى مقابل الضرورة، والتنوع فى مقابل النمطية، والاختلاف فى مقابل الواحدية. وذلك، حيث إن الضرورة تؤدى باللزم إلى التوحد الكامل والتشابه الكامل، والنمطية التامة والتكرار بغير اختلاف، والنموذج الموحد الصارم، والقاعدة التى لا تعرف للتعديل واللازمة الانطباق، بما يؤدى إلى نفى الاختلاف والفردية، هذا بينما أن شواهد عالم الحياة، ومنذ أبسط مظاهرها، تأتى ببذور الانقلاب على سمات الضرورة هذه. ذلك أن الكائن الحى، منذ هيئة الأميبا، قادر على الرد المتناسب مع المؤثرات البيئية، أى على ابتدار النشاط، وذلك فى مقابل الخضوع للتام لقانون القصور الذاتى عند الجماد، وهو ما يعنى القدرة على تغيير الاتجاه ابتغاءً لتحقيق نتيجة إيجابية فى موقف معين. إن هذه القدرة على إمكان الرد من أجل تحقيق نتيجة مفيدة للكائن الحى يقدم التربة الممهدة للفعل الحر، الذى هو فى النهاية قيام بالمختلف وغير المتوقع وغير النمطى، والقصدى كذلك على نحو ما. ونتيجة كل ما جاء فى هذا الفصل هو أنه مادامنا نقول إن فى الحياة تظهر القدرة على الفعل المبتدر وعلى تغيير الاتجاه، وفى هذا ما فيه من حد أنى من توجيه ذاتى فوق الحركة الذاتية، إذن فإنه بهذا يظهر، منذ أولى مظاهر الحياة، أساس عام لكل ما هو حرية. ثم إن المظاهر الأولى للحياة تظهر الاختلاف والتنوع والقدرة على المقاومة وكون كل كائن حى "كيانا" مخصوصاً قائماً بنفسه، وهذا كله مما يتماشى مع الأسس الوجودية للحرية، ويمهد لمفهومي "الفرد" و"الذات"، وهما المفهومان الضروريان لقيام الحرية.

الفصل الثالث

التأسيس الحيوى الثانى لحرية الإنسانية التأسيس الذهنى العام: واقعة الوعى

أولاً: المصطلح

ما أكثر المعاني المتصلة بتناول موضوع الذهن، من أي جانب كان، و ما أكثر المفاهيم، سواء منها ما يظهر تلقائياً على مستوى الفهم العادي أو ما يظهر على أيدي أصحاب النظريات، وبالتالي فما أكثر الكلمات التى لابد أن تلقى معها حين تكون أمام دراسة الذهن، حيث تجد نفسك أمام النفس والعقل والوجدان والشعور والحس والفكر والذات والأنا، وأمام الوعى والتفكير والإدراك والانتباه والدراية والإحساس والفهم والتصور والانفعال والعاطفة، إلى جوار تفصيلات كثيرة تدخل تحت باب هذا المفهوم أو ذاك من المفاهيم السابقة.

وفي مقابل واقعة هذه الوفرة، سواء في لغتنا العربية أو في اللغات الأجنبية، تجد كذلك واقعة أخرى: أن الاتفاق قليل جداً على استخدام نفس الكلمة بنفس المعنى، بل إنه يحدث أن تجد كلمتين مختلفتين تدلان عند كاتبين على نفس المعنى، وقد نجد نفس الكاتب يتأرجح ما بين معنى وآخر عند استخدامه لنفس الكلمة. وفرة إذن واختلاف، وهما معا يؤديان إلى قدر من الغموض عظيم.

ولكننا لسنا هنا بإزاء تقديم نظرية عامة فى الذهن، إنما ننظر إليه من زاوية الحرية، من حيث إمكاناتها أو عدم إمكانها، والدلائل الدالة على هذا البديل أو ذاك،

—الباب الثانى————الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية—

كما أننا، في هذا الفصل الحالى، لا ننظر إلا إلى ظاهرة أولية، نسبياً، من ظواهر
الذهن، وهى ظاهرة الوعي، ونريد أن ننظر فى طبيعتها وسماتها ونشاطها، لنرى
من خلال هذا كله إن كان فيها ما يدل على اتجاه الحرية أو على الاتجاه المخالف.
لكل ذلك، ولداعي الموضوع وداعي الفاعلية على السواء، نقصر، الآن، على
استخدام عدد محدود من المصطلحات، بعضه يخص للذهن بوجه عام، وبعضه
يتصل بالوعي مباشرة.

ومن الناحية الأولى العامة، فإننا نستخدم المصطلحات التالية بالمعاني
المقابلة لها فيما يلى:

١- **الذهن:** هو مركز الحالات الشعورية بالمعنى الأعم لهذا التعبير: وهو يقوم
بدور للفاعل للأفعال الشعورية، ويقوم كذلك بوظيفة توحيد الحياة الشعورية
للشخص المعين، وهو ما يظهر فى إثبات "أنا"، كما يعمل على استمرار تلك
الوحدة، أى استمرار "الهوية" واتصالها. إن بؤرة النشاط الذهنى هو تقرير
الذات، أى إدراك أننى أنا وإثبات ذلك صمتاً وكلاماً. ومن خلال منظور
الذات يظهر الـذهن باعتباره وحدة موحدة العناصر.

٢- **الذات:** هى مركز الـذهن. وهى تقرر وجودها ووعيها بوجودها ومسئوليتها
عن كل ما يصدر عنها فى قولة: "أنا". هذا التقرير هو نواة تنظيم الذات.
والذات هى الهوية التى تميزنى عن عداى وتجعل منى قادراً على التفكير
والوجدان والمشية والعمل على نحو ينسب إلى وحدى. أما "الشخص" فهو
الذات مدركة إدراكاً خارجياً من قبل الآخرين.

٣- **الأنما:** أ - هو التعبير القولى (صمتاً أو كلاماً) عن الذات.

ب- هو التعبير عن الوعي بمجرى الشعور المتصل.

ج- اسم يعبر عن اتصال مجرى وعى الذات بنفسها وإدراكها لذلك.

—الباب الثاني— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

٤- الفكر: أعم معانيه أنه ما يدور في الذهن، ولكنه قد يختلط هكذا مع معنى "الشعور". والمعنى الضيق هو: أ- مجموع نشاط التفكير.

ب- نتائج هذا النشاط.

٥- التفكير:

أ - عموماً: هو اسم علم يطلق على عمليات الإدراك والتذكر والربط والتساؤل والتفسير والتشكك والاستنتاج والتنظيم والتوقع والتقدير وما يدور معها.

ب- بشكل أخص: هو ربط شيء إلى شيء في الذهن، على أن يكون أحد هذين الشيئين على الأقل تصوراً ذهنياً مجرداً محدداً. وهو ما يسمح بالقول بوجود تفكير في عمليات الإدراك.

ج- على التخصيص: هو تناول الذهن للأمور المجردة تماماً.

٦- للشعور: هو اسم يشير إلى كل ما يشعر به الفرد ذهنياً.

٧- العقل: أ- هو هيئة التفكير العليا. ب- هو الجهاز القائم بالعمليات التفكيرية التجريدية.

٨- النفس: هي مجموع القوى الذهنية، من حيث هي كل. أو هي القوة الحيوية على الأعم.

أما فيما يخص تناول ظاهرة الوعي على التحديد، وبالمعنى المخصوص الذي نقصد إليه هنا، فإننا لا نحتاج إلا إلى ثلاثة اصطلاحات جديدة تشير إلى الترتيب الذي نرى عليه تدرج أولى مظاهر الحياة الذهنية عند الكائن البشري الحي: اليقظة، التنبه، الوعي.

اليقظة هي الشرط الأولى جداً، والضروري بعد الحياة ذاتها، من أجل قيام الوعي. واليقظة ضد النوم، ويدور في فلكها معنى الإفاقة، وربما كان "الصحو" هو نقطتها العالية. إن اليقظة بذاتها ليست أكثر من شرط عام. ويأتي بعدها "التنبه"،

الباب الثاني — الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

ونقصد به نوعاً من الإدراك العام جداً، هو إدراك للحد الأدنى من كون الذهن على اتصال بذاته في المركب الزماني والمكاني والأحدثي. وربما دلت على معنى التنبه هذا كلمة "البال" في قولنا: "بالك ليس معنا"، أو: "أين ذهب بالك؟". وبالتالي، فإن التنبه حالة عامة غير مميزة. ويكون هناك تنبه واع وتنبيه غير واع. وأما التنبه الموجه إلى الذات، ومن خلالها هي نفسها، فإنه هو الوعي. فالوعي المقصود، إذن، هو الذي يتضمن إدراكاً ابتدائياً بأن الذات صاحبة ذلك للوعي هي هي.

ثانياً: الوعي وطبيعته

ها نحن إذن أمام تحديد أول لمصطلح الوعي: هو التنبه الموجه إلى معنى الذات، ومن خلالها هي نفسها.

وقبل تطوير القول في طبيعة الوعي، بالمعنى الذي نحدده هنا، يلزم أن نشير إلى أننا نقصد بالوعي، في هذا المقام، الحد الأدنى الذي يمكن أن تدل عليه هذه الكلمة، أو قل المعنى الأضعف لها وليس المعنى الأقوى. فهناك من يستخدم، وعن حق مشروع، تلك الكلمة في تعبيرات من مثل "الوعي الأخلاقي"، أو "الوعي بهشاشة الكائن الإنساني"، أو "الوعي بالحضور الإلهي في العالم"، وقد تستخدم الكلمة المقابلة في بعض اللغات، ومنها الفرنسية مثلاً، للدلالة على معنى "الفكر"، وعند مستواه العالي، أحياناً وفي بعض العصور. أما نحن هنا، فإننا نقصد بالوعي الحد الأدنى من المعاني التي يمكن أن تستخدم فيها تلك الكلمة.

ولنقل أولاً إن علينا أن ننطلق مطلقاً من "واقعة الوعي"، أي أن نسلم بوجوده تسليمًا، فلا برهان عليه، إلا ذاته، وبغيره لا يكون ذهن ولا يكون فكر ولا تكون ذات ولا يكون اتصال بين الذوات.

ولنبداً من اللغة. الوعي في اللغة يشير إلى الاحتواء وإلى الإحاطة. فلنقل إذن إن الوعي هو الحاوي، كالإناء، وهو المحيط. ولكن الوعي نسيجه هو التنبه، فهو إذن ليس مجرد حاو محايد، كأنه شيء، بل هو تنبه إلى درجة يدرك فيها هذا

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

التنبه ذاته. وهكذا، فإن الوعي ينطلق من التنبه كدرجة أولى من درجاته، ليدرك هذا التنبه نفسه، فيدرك ، أى الوعي، بهذا نفسه، ويدرك "الذات" التى هو علامة عليها، ويدرك كل الحالات الشعورية التى تمر على الذهن، من حيث هو حوالها ومحيط بها وضام لها معاً، ولكن على نحو محايد، بما يؤدي إلى الاختلاف عنها. وهكذا، فإن الوعي هو، بطبيعته الجوهرية، نوع من الإدراك. ونصل إلى تقديم تعريف جديد للوعي، يقوم في أنه إدراك الذهن لذاته من حيث هو كيان موحد. ويظهر من كل ما سبق أنه لا محيص فى تناول الوعي عن وضعه في علاقته بالذهن من جهة وبالذات من جهة أخرى.

ويمكن أن تظهر أمامنا تشبيهات كثيرة تقرب لنا معنى الوعي، ونذكرها جميعاً، على نحو ما خطرت لنا، وإن أمكن تفضيل البعض منها على البعض الآخر. والقدر الأعظم من تشبيهات الوعي مكاني في نوعه، وبعضه مكاني وحركي معاً، ومن ثم يدخل فيه عنصر الزمان، وسنذكر في النهاية تشبيهاً وظيفياً واحداً.

أ- فيمكن أن نتصور الوعي على هيئة محض المكان، أو قل على هيئة "امتداد".

ب- ويمكن أن نتصوره على هيئة مكانية أفقية، ونظهر هنا وفرة من التشبيهات: الأساس، والقاعدة، والأرضية، والفرشة، والبطانة. ونحن نميل إلى هذا التشبيه الأخير على الخصوص، ويليه تشبيه "الأرضية"، أما في تشبيه "الفرشة"، فإنه قد يفيد في بيان أن الوعي يستقبل أشياء كثيرة تأتي عليه ثم تذهب، كمن يضع مفروشا، أو فراشا بالمعنى الأولى للكلمة، ثم يضع عليه أشياء ثم أشياء. وقد يذهب الخيال إلى حد تشبيه الوعي بخشبة المسرح الذي تؤدي عليه عشرات الأدوار ويبقى هو منفصلاً عنها، قابلاً لها، وضرورياً في الوقت ذاته من أجل وجودها. كما تظهر له تشبيهات أخرى، كتشبيه الوعي بالجلد الذي يحيط بكل الجسم ثم تظهر عليه الإحساسات المعينة، فهو شرط لها، ولكنها تأتي وتروح، ويبقى هو متميزاً عنها. وهناك أيضاً تشبيه الحقل، وربما تشبيه المرعي كذلك. ومهما يكن

الأمر، فإن الذي ينبغي أن نخرج به من كل ما سبق هو أن الوعي نوع من "المحل" الذي تحل فيه كافة الحالات الشعورية للذهن.

ج- أما التشبيهات المكانية الحركية، فإن هناك منها: المجرى، والتيار، والتموجات، وأفضلها هو التشبيه الأول، لأنه أكثرها قرباً من معنى "المحل" الذي أشرنا إليه للتو. وقد يظهر صراحة تشبيه "سطح الماء"، وهو أفضل من "المجرى"، لنفس الاعتبار المذكور.

د- وهناك تشبيه مكاني بصري، هو تشبيه الوعي بالشاشة التي تعرض عليها كافة أشكال الصور المتحركة المتتابعة.

هـ- وهناك أخيراً تشبيه وظيفي، إذا أردنا أن نشبه الوعي "بعين" الذهن، بينما يكون "الفكر" هو "دماغه"، أي دماغ الذهن، ويكون المعنى المقصود هو أن الوعي "يرصد" كل شيء يأتي في الذهن، ولكن دون أن يتدخل، وهو ما يعود إلى معنى "المحل".

ونخرج من هذه التشبيهات بأن الوعي، الذي هو في جوهره إدراك كما أسلفنا، هو أيضاً محل لكافة الظواهر الشعورية للذهن، ولهذا فإنه "أرضية" مشتركة متميزة لكل الإدراكات الأخرى ولسائر الحالات الشعورية الذهنية، وهو كذلك "بطانة" تضمها وتمر هي عليها، وهو ما يعود إلى بعض جوانب تشبيه "الوعاء"، ولكن بشرط إثبات تغير محتوياته دوماً.

وينتج عن هذا التصور للوعي رفض لبعض المعاني التي قد تتراءى في ضده: فهو ليس "مركزاً"، بمعنى الوحدة التي تجمع ثم تفحص ثم تصنف ثم تصدر ما أنتجته. وهو ليس كذلك، بالتالي، "تنظيماً" ولا جهازاً ولا كياناً معيناً ولا حتى "شيئاً" محدداً، وإنما هو أقرب ما يكون إلى "الخلفية" أو "الأرضية" المحايدة التي يمر عليها كل شيء، وقد نصل إلى حد القول إنه مجرد "حضور" ما. ولكننا، في نفس الوقت، نقول في وضوح إن الوعي أمر موجود وقائم، ونحن نشعر به، وهو،

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

كما قلنا من قبل، واقعة أولية، ولذلك فإن القول بأنه مجرد "استعارة"، بما ينفي عنه صفة الوجود، أمر بعيد عن أن يكون مؤمسا على أساس سليم، وإن كان يهدف إلى رفض إضفاء "الشئية" على الوعي، وهو ما نوافق عليه. وفي المقابل، فإن وصف الوعي على التحديد أمر صعب، ولهذا فقد نستخدم في صدد ذلك بعض "التشبيهات". ومن نافذة القول، وكما ألمحنا، فإن الوعي ليس كيانا قائما بذاته، بل هو ظاهرة في الذهن.

أخيرا، وفي إطار هذه المحاولة التمهيدية لتحديد طبيعة الوعي، يظهر السؤال الخالد: هل للحيوان وعي؟ ونعرف انقسام الآراء حول هذا الموضوع، وربما كانت الإجابة الأمينة حقا عن ذلك السؤال هي: لا نستطيع الوصول إلى باطن الجهاز العصبي للحيوان. أو قل على الأبق إننا لا نستطيع الحلول تصوريا محل الحيوان (وأي حيوان؟)، ومع ذلك، فإننا نميل، في إطار التصورات التي عرضناها في هذه الصفحات، إلى الإجابة بالنفي، وإلى جعل الوعي ظاهرة إنسانية وحسب، وذلك اعتمادا على هذا الاعتبار: أن الوعي الذي نتحدث عنه تتوفر له السمة الأساسية التي تميز الإنسان عن الحيوان، والتي سمحت بظهور كل أشكال الفكر، ومن ورائها كل الإنتاج الثقافي، ألا وهي سمة "الانعكاس". ذلك أننا قد قلنا من قبل إن الذي يميز الوعي عن التنبه هو أن الوعي إدراك للتنبه، وهو إدراك لنفسه، وهو من بعد هذا إدراك أولى للذات المخضوضعة التي يكون ذلك الوعي وعيا لذهنها. إن الوعي إدراك لنفسه، والتنبه من قبله، والذهن وللذات جميعا، فهو، في جانب جوهرى منه، إدراك منعكس على نفسه. أما الحيوان، فإن الذي يتوفر عنده هو التنبه وحسب. وفي المقابل، وحينما لا يتوافر عند الإنسان شرط الانعكاس هذا، أي القدرة على إدراك الإدراك، أو الارتداد إلى الذات والتنبه إلى التمايز فيه بين المدرك والمدرَك، وذلك بفعل ظرف استثنائي من مثل غلبة الانفعال الشديد، فإنه يقال في هذه الحالة، وتكون مثلا لحظة انفعال الغضب الجامح، يقال إن المرء "فقد وعيه".

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

صفتان كبيرتان نخرج بهما من كل ما سبق، وتتقلمان على كل ما عداهما في مجال خصائص الوعي: أنه إدراك وأنه محل. بالصفة الثانية يكون الوعي أقرب إلى الاستقرار وإلى الحياد، وبالصفة الأولى يكون أقرب إلى النشاط وإلى الفاعلية، ولو على مستوى منخفض جدا، هو مستوى فاعلية محض الإدراك من حيث هو فعل للرصد والتسجيل، ولكن تزداد درجة هذه الفاعلية إذا نظرنا إلى الوعي من حيث هو إدراك للذات، وأنه هو هو الذي يكفل استمراريتها ويضم لحظاتها المتتالية في رباط واحد، أو قل في "حبل" واحد، هو حبل الوعي المتصل.

بناء على ما سبق فإن الوعي الذي نحن بصدد هنا لا يمكن أن يوصف لا بالسعادة ولا بالشقاء، لا بالقلق ولا بالاطمئنان، لأنه، ببساطة، خارج عن إمكان الاتصاف بمثل هذه الأوصاف، أو قل، على الأتق، إن هذه الأوصاف غير واردة وغير مناسبة للحديث عن الوعي في هذا المستوى، تماما كما لا نستطيع أن نقول إن الصوت كذا أحمر أو أخضر.

وهل نستطيع، كذلك، أن نقول عن الوعي إنه قدرة؟ الأفضل أن نقتصر على إثبات أنه وعاء وحامل وأرضية وبطانة. وأن نقول إنه فعل؟ الأفضل أن نقتصر على إثبات أنه نشاط، بالحد الأدنى المقصود من هذه الكلمة. ونستطيع أن نقول مطمئنين إنه حال حاضرة، وإنه حضور. ومن حيث هو محل، فإنه يكون قابلية مرنة. ومن جهة أخرى، فإن الوعي، بحسب مصطلحنا الحالي، لا يمكن أن يتصف لا بالإيجابية ولا بالسلبية، لأنه قابل، فهو أقرب إلى السلبية من هذه الجهة، ولكنه إدراك، فيكون أقرب من هذه الجهة إلى الإيجابية. إن الوعي حالة شبه أولية (تلى لليقظة والتنبه)، فهو أقرب ما يكون إلى القاعدة والأساس المحايدتين.

وينتج عن هذا أن الإجابة المتسقة عن سؤال: هل للوعي شكل؟ ينبغي أن تكون بالنفي. لقد سبق أن قلنا إن للوعي حالة، وليس تكوينا ولا كيانا ولا تنظيمًا، ولا جهازًا، وهذه الأمور، وأمثالها، هي التي يمكن أن تكون ذات شكل. ومن المفهوم أننا نميز بين ما هو حالة (مثل التنبه والوعي)، وما هو جهاز، فيكون له

الباب الثاني — الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

تنظيم وتكوين ويمكن أن يكون كيانا أحيانا (مثل الذهن، والذات من جانب معين)، وما هو فعل (مثل الإدراك، والتفكير). ومن جهة أخرى، وفي إطار تصورنا للذهن بوجه عام، وهو مما يمكن أن يكون له شكل، بل لا بد له من شكل، فإننا نميز في الذهن بين ما هو على الحافة منه (لنعطافات، انطباعات حسية، شعور...)، وما هو في المركز (الوعي بالذاتية، تصورات، أفكار، اختيارات، قرارات)، ثم ما هو قاعدة لكل ذلك (التنبه والوعي والإدراك).

وإذا كنا نستبعد صفة الشكل عن الوعي، فلربما كان من الضروري أن نقول بأن فيه شيئا من سمة "المستويات"، ولو على هيئة مفهوم "العتبة"، حيث نلاحظ أن الانتقال من اليقظة إلى التنبه إلى الوعي يتم عبر لحظات، قد تكون أحيانا شديدة السرعة، ولكنها ممكنة التمييز فيما بينها وفي داخل الوعي نفسه، من عتبه إلى لحظة استقراره، ثم نحن نلاحظها في المقابل في مثل الحالة التي سميناها، عند الغضب، "بفقدان الوعي"، وذلك عند استعادة الوعي شيئا فشيئا.

إن علاقة الوعي بالذهن، ليست علاقة حميمة وحسب، بل هي كذلك علاقة ضرورية، وربما كانت متبادلة، فلاوعي بغير ذهن، ولا ذهن بغير وعي (ولا ننظر إلى الذهن هنا من الناحية الفسيولوجية). إن الوعي ظاهرة في الذهن، وهو قاعدة الذهن. ولا نجيب هنا عن السؤال الأصعب: ما الذي يجعل شعورنا على ما هو عليه؟ إلا بالإجابة التي هي أقرب ما تكون إلى التهرب منها إلى المواجهة، وهي التي نقول إن ذلك هو نتيجة نشاط الذهن. والذهن نفسه هو مظهر للذات، بل يمكن أن نقول إنه جهاز الذات الأعظم. وقد سبق أن قلنا إن الذهن هو مبدأ الشعور، الظاهر منه والخفي، أما الذات فهي مركز الذهن، وهي تقرر وجودها، ووعيها بوجودها، ومسئوليتها عند كل ما يصدر عنها، في قوله: "أنا"، وهذا التقرير هو نواة تنظيم الذات. والذات هي الهوية التي تميزني عن عداي، وتجعل مني قادراً على التفكير والوجدان والمشينة والعمل على نحو ينسب إليّ وحدي. وأما "الأنا"، فهو اسم يعبر عن اتصال مجرى وعي الذات بنفسها. إن الذي نريد أن

—الباب الثاني— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

نؤكد عليه في هذا الإطار هو أن الوعي لا يخرج عن الذهن. وإذا حدث واتجه الانتباه إلى خارج الذهن، أي إلى الجسم، أو إلى عالم التصورات، أو إلى العالم الخارجى، فإننا نصبح أمام ظواهر جديدة، لا نتعرض لها في حدود ما نحن الآن بصدد، وهى ظواهر الإدراك الحسى والإدراك التصورى معا. ولا نستطيع الآن التوقف عند مسائل طريقة دقيقة من مثل: الوعي، هل "يمر" على الذهن؟ يحدث له؟ يحدث فيه؟ يظهر له؟ يظهر عليه؟

ومادام الوعي لا يخرج عن الذهن، إذن فهو مستقل تماما، من ناحيته، عن الجسم. إنما الذهن، من جانبه، هو الذي يعتمد اعتمادا ضروريا، على مستوى الوجود والاستمرار على الأقل، على الجسم. وما ينطبق على الجسم ينطبق على العالم فى علاقة الوعي بهما. إن الوعي لا يعتمد، بالضرورة، على متخللات خارجية، تأتى من العالم. نخرج من هذا بتأييد صفة الباطنية المطلقة للوعي. ومن نافلة القول أننا لا ننظر هنا إلا إلى الجانب الذهني الخالص من الأمر، ولا نستطيع تناول الجانب الكيميائي والفسيولوجي منه.

ونأتى إلى موضوع "مضمون" الوعي. قلنا من قبل إن الوعي إدراك، وإن بطائنه هى التنبه، وإن الوعي هو إدراك الذهن لذاته من حيث هو كيان موحد، وهو كيان يعمل على أرضية هى الوعي، وإن الوعي، بالتالى، خارج عن ميدان السلب والإيجاب، بمعنى أنه سابق عليهما معا. ولما كان الوعي إدراكيا، فإن علينا أن نسأل: هو وعى ماذا؟ والإجابة الشاملة، كما أشرنا منذ صفحات، هى أنه يعى نفسه. ويعى خلفية التنبه التى يقوم عليها ويعى الذهن ويعى الذات ويعى سائر الحالات الشعورية التى تأتى على الذهن، ومنها شتى المدركات الحسية. والتصورية والانفعالات وغيرها. ولكن المهم فى هذا الأمر هو أن الوعي ليس هو الذى يقوم بتلك الحالات الذهنية المشار إليها، إنما هو محل لها وخسب، ولكنه محل راصد، وبالتالى مدرك بالمعنى الأولى للإدراك، أي معنى التسجيل والاتصال. وينتج عن

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

هذا أن الوعي ليس له قصد، وأنه سابق على التذكر وعلى التخيل جميعا. وينتج كذلك أن الوعي لا هو بالبصرى ولا بغير البصرى، لأنه يقع تحت مستوى الإدراك الحسى بأشكاله. ويمكن أن نقول إن مضمون الوعي هو الإدراك المعين (الحسى أو التصورى) حين يصبح هو نفسه موضوعا للإدراك، أي أن الوعي هو الإدراك منعكسا. ونشير أخيرا إلى أن الوعي، وإن كان محلا لعمليات الذهن، إلا أنه ليس مخزنا لها، بل هو يستقبلها الواحدة بعد الأخرى، على امتداد لانهاى، كالسطح الذي تجري عليه أقدام كثيرة ويمتد أمامها وتحتها ويستقبل غيرها. لذلك كله، فإن الوعي أيضا خارج عن ميدان اللغة، وليست له مفردات خاصة يستعملها. وهو كذلك لا يستطيع التمييز بين ما هو حقيقى وغير حقيقى من مدركات الذهن، فهذا ليس من شأنه، إنما يمر عليه كل شيء على حد سواء. ويمكن للأبحاث النفسية أن تحدد ما إذا كان لمبدأين معينين، هما مبدأ الراحة ومبدأ الاتزان، تأثير معين، أو توجيه، على حالة الوعي.

لقد تطرقنا، من قبل، بطريقة غير مباشرة، لبعض سمات الوعي، ونقول الآن إن الوعي زمانى بالضرورة، لأنه محل الإدراك المتتالى، ولكنه زمانى أيضا من حيث إنه حاضر مطلق، لأنه إدراك لما هو حاصل الآن، وحتى حين يقع فيه تذكر حادث ماض، فإنه يتعرض لإدراك الوعي له يصير حاضرا. إن الوعي يقع في منطقة توجد قبل نطاق الماضي والمستقبل أو خارجهما.

والوعي معرفى في جوهره لأنه إدراك، فهو إذن اتصال وإعلام. وبسبب التغير المتصل الذي يقع له، فإنه ذو طابع ديناميكى ظاهر، ولكنها ديناميكية مستقرة متزنة. والوعي يقوم بذاته، وذلك في نطاق وظيفته كبطانة لأعمال الذهن كلها، وربما تمتع أيضا بحد أدنى من مظهر "التنظيم الذاتى"، ومن ثم من مظهر "الضبط الذاتى". ومن الواضح أنه قابل للتحويل، ومن ثم فإنه قابل للتوجيه. وهو

—الباب الثاني— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

فى كل هذا يخضع لاتجاه حيوي أساسي، هو ما نسميه باسم "الاتجاه نحو المريح"، أي الميل لخفض التوتر والبعد عن الألم.

والآن، ما مغزى الوعي للذات الإنسانية بعامة، وما مغزاه فى شأن قيام الحرية أو عدم قيامها؟

نذكر أولاً بـخلاصة التعريفات والخصائص الأساسية التى جاءت خلال عرضنا السابق لطبيعة الوعي:

- ١- الوعي هو التنبه للموجه إلى معنى الذات، ومن خلالها هي نفسها.
- ٢- الوعي المقصود هو الذى يتضمن إدراكا ابتدائيا بأن الذات صاحبة ذلك الوعي هي هي.
- ٣- بالوعي يدرك الذهن نفسه من حيث هو كيان موحد.
- ٤- الوعي إدراك، وهو أيضا محل لكافة الظواهر الشعورية للذهن.
- ٥- الوعي أرضية مشتركة وبطانة ووعاء، و"التنبه" هو الأساس الحامل له.
- ٦- الوعي إدراك منعكس على نفسه. وهو إدراك لنفسه، و"التنبه من تحته"، وللذهن وللذات ولعمليات الذهن جميعا.
- ٧- الوعي إدراك لإدراك، وفيه يتم التمايز بين المدرك والمدرك.
- ٨- الوعي نشاط للذهن، والذهن أداة للذات، وهي بهما معا تترك نفسها إيجابا (أنها هي هي كيانا مفردا) وسلبا (من حيث تميزها عن العالم).

ويظهر من هذا الإجمال أن أبرز مغازي ظاهرة الوعي للذات الإنسانية هو أن الذات بالوعي تتمايز عن العالم، وتصبح كيانا قائما بذاته له قدر معقول من الاستقلال الذاتى. إن الوعي هو علامة الحياة الإنسانية الأساسية، وهو وسيلة الذات في شعورها

—الباب الثانى————الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية—

باستمرارها. وربما نضيف أن من العناصر البارزة في ظاهرة الوعي أننى عن طريقه أدرك أننى أنا، أما الذي يضم للحظات الشعورية المتتابعة، فإنه الذات.

نرى مما سبق أننا نحاول دائما الانطلاق من الوقائع الذهنية التي يمكن لكل إنسان ينظر في ذاته أن يدركها، ولا نحاول، في المقابل، أن ننطلق من مبادئ أو هياكل نظرية سابقة الإعداد. ويوازي هذا تماما للقول بأننا نقيد بما نجده في الخبرة الذهنية، لا بما نحسب أن نجده فيها. إننا نضع للوقائع أولا ثم نستنتج منها من التقريرات ما نراه يُستخرج منها على سبيل الوضوح لا على سبيل التعسف. لقد رأينا أن ما نقصده بالوعي هو معنى خاص من استعمالات هذه الكلمة المتنوعة، وهو المعنى الذي يتصل بالحاضر وحسب، وينتج عن ذلك أن الوعي، في إطار المصطلح الحالي، لا يستطيع التطلع إلى المستقبل، ولا أن يهئ له. إن الوعي حاضر متصل. كذلك، وبالنسبة إلى الماضي، فإن الوعي أوسع بكثير من الذاكرة، بمعنى أنه سابق عليها، بل هو مختلف في وظيفته عن وظيفتها، لأن الوعي شرط للذاكرة، لأنه هو الذي يسمح بقيام "الذات" وقيام "الذهن" الذي يقوم بالتذكر، كما أنه على شاشة الوعي تقوم الأحداث الذهنية جميعا، ثم تصبح من مخزون الذاكرة، وهو الذي يتذكرها من بعد حين يشاء. ولكن هناك من سمات الوعي ما قد يتشابه مع بعض سمات توجد في الذاكرة، ومنها إدراك الاتصال وإدراك امتداد نفس الذات واستمرار خبراتها. إن الوعي حاضر مطلق، بينما الذاكرة حفظ واحتفاظ وتراكم ولختران، إلى جوار أنها التقاط وإيراز، وكل ذلك على أساس بطانة الوعي.

وحيث إننا قلنا إن الوعي حالة وليس جهازا ولا ملكة ولا تكويننا، فإن علينا أن نتساءل: هل يختفى الوعي عند النوم؟ لقد قلنا إن الوعي مربوط جوهريا إلى الذاكرة، ولزام على الذاكرة أن يكون له وعي، ولذلك فطالما هناك ذهن فإن هناك له وعيا بالضرورة. وفي المقابل، فإن الوعي بطانته التنبه، كما رأينا في بداية هذا

— الباب الثاني — الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

الحديث، والتنبه يقوم على أساس النقطة، وعلى هذا يصبح السؤال هو: هل تنفى حالة النوم حالة التنبه؟ وللدراسات النفسية أن تحسم هذا الأمر، وربما يكون مدخلها إلى هذا فكرة "العتبة" الخصبية، ونكتفى من جانبنا بإثبات أن الذهن مربوط إليه دوماً الوعي.

وما دمنا بصدد إثارة الأسئلة، فلنضيف هذا السؤال: هل الوعي طاقة، ولو في حد أدنى منه ومنها؟ الحق أننا كان يمكن أن نضيف إلى التشبيهات المتعددة التي أتينا بها في أول هذا الحديث تشبيه "الشعلة": فهل الوعي شعلة أو كالشعلة؟ إذا أريد للوعي أن يكون طاقة تقيم ذاتها وحسب، فإنه يمكن أن نشبه الوعي بالطاقة، إما إذا كان من ضرورات الطاقة أن تستخدم لإظهار شيء غيرها، عند ذلك فإن هذا التشبيه يكون غير ملائم. إن الوعي لا يخرج عن ذاته. ولنضيف في الصدد أمراً جديداً متصلاً بنفس هذا المعنى: فلأن الوعي مجرد "حالة"، فإنه لا يستخدم مضموناته، أي الأحداث الشعورية التي تمر عليه، أي استخدام، وعلى الأخص فإنه لا يوجهها، ولا هو الذي يختار من بينها أشياء دون أخرى ليصنفها هذا التصنيف أو ذاك.

ورغم أن الوعي إدراك للذات وللذهن ولذاته وللتنبه، إلا أنه إدراك لهذا كله بمحض أنه هو هو. بعبارة أخرى، الوعي لا يعرف الانقسام، لأنه حاضر متصل، ولأنه حالة بسيطة غير مركبة، وهو لا يدرك في أية لحظة من لحظاته أي مضمون مركب. ولا يتعارض هذا مع إشارتنا من قبل إلى أن الوعي إدراك للإدراك، لأن التعريف النوعي الذي به يتميز الوعي عن أية حالة ذهنية أخرى أنه إدراك للإدراك، فهو جوهر الوعي الذي يختص به، وهو ما سميناه بالانعكاس. ولكن هذا الإدراك المنعكس لا يتم بأي انقسام كان في الوعي. هذا هو، في رأينا وحسب إدراكنا لعمل الذهن، ما عليه الحال وتشير إليه الوقائع. ولعل هذا أن يجيب عن تساؤل وضعناه من قبل، وإن يكن على صورة مختلفة، وهو: هل هناك وعي كلما كانت هناك حياة؟ وبحسب الاعتبارات السابقة، فإن الإجابة الدقيقة تكون:

—الباب الثانى————الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية—

يكون هناك وعي كلما كان هناك إدراك للإدراك وحسب. ويبدو لنا أن الحيوان يدرك، ولكنه من الصعب أن ننسب إليه إدراك الإدراك. وما أشبهه، من جانب ما، بالمذئاع أو بالحاسب الآلى: إنه "ينطق" و "يتكلم" ولكنه لا "يعي" ما يقول، لأن المذئاع يفتقد إلى إدراك أنه يتكلم، أي أنه يفتقر إلى إدراك الإدراك.

ونشير سريعا إلى مشكلة هامة لن نتعرض لها هنا إلا فى سطور معدودة، وهى: إذا كنت أدرك أنني أنا بالوعي، فكيف أدرك وعي غيري من البشر؟ لقد سبق أن أثبتنا أنه لا برهان على الوعي إلا ذاته، فلا برهان على وعي أنا إلا ذلك الوعي نفسه، ونقول في المقابل إنه لا يمكن أن أستنتج وعي غيري عن طريق برهان نظري، وإنما يتم ذلك مباشرة وحسبياً وعلى سبيل "المماثلة"، ثم يتأكد هذا الاستنتاج عن طريق سلوك ذلك الآخر على ألوان شتى، وعن طريق إظهاره لي أنه قادر على التوجيه الذاتى وعلى التفضيل وعلى الاختيار، وغير ذلك. ويتأكد هذا الموقف من أنني قد أدرك مماثلة كيان ما لي كإنسان واع، ولكنه قد يظهر، بعد الاختبار، أنها مماثلة غير سليمة، كأن أظن شيئاً ما شخصاً وأمد إليه يدي أو أتحدث إليه، ولكنه يظهر بالاختبار أنه في الحق تمثال، على نحو ما نجد في محلات بيع الأزياء. إن دليل وعي الآخر يقوم على المماثلة من جهة، وعلى الاختبار الإيجابي من جهة أخرى، ومعا.

والآن، فلنأت إلى دلالة ظاهرة الوعي على الحرية، إمكاناً أو عدم إمكان. الوعي إدراك ومحل، وهو بالصفة الأولى هو الذى يشير إلى إمكان الحرية، ليس من حيث فعل الإدراك ذاته وحسب، ولكن كذلك، وعلى الخصوص، من حيث ما يرتبط به ويتضمنه ويعتمد عليه. إننا سوف نرى، من بعد، فى مكانه، أنه تكون هناك حرية، من حيث المبدأ، إذا ثبت أمران جوهران للذات: القدرة على التوجيه الذاتى وإثبات واقعة التفضيل لأمر على أمر آخر. فماذا فى الوعي مما يدعم هذين الأمرين، إن مباشرة أو بطريق غير مباشر؟

—الباب الثاني— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

١- لنقل، أولاً، إنه لا توجد حرية إلا حيث يوجد اختلاف، ولا توجد حرية إلا إذا نسبت إلى ذات، وإلى ذات مدركة.

٢- سبق، في مكان سابق من هذه الدراسة، أن أثبتنا واقعة التغير في الوجود، وكل منا يدرك في داخله واقعة التغير النفسي. وفيما يخص الوعي على التحديد، فإننا قد رأينا أنه محل إدراك حالات شعورية متتالية، فهو ينتقل، أو به ينتقل الذهن، من إدراك حالة معينة إلى إدراك حالة أخرى، وهذا الانتقال، الذي يفترض الحركة والتغير، يعني الاختلاف بالضرورة، لأنك لا تنتقل من أمر إلى أمر إلا إذا كانا مختلفين. وهكذا، فإن الوعي دليل قيام الاختلاف في حالات الذهن.

٣- حالة الوعي، من حيث هي حالة للذهن، تستلزم قيام حد أدنى من الفاعلية، على الأقل من حيث هي إدراك، والإدراك رصد وتسجيل في مستواه الأول، وهو بالضرورة، من هذه الجهة، نشاط ونوع أول من أنواع الفعل. وإن الحرية، من جانب ما، لهي فعل.

٤- إذا كان الوعي إدراكاً للتبعية العام، وإدراكاً لنفسه من بعد ذلك، فإنه تتوفر بهذا سمة الاستقلال الذاتي النسبي للوعي نفسه، على الأقل لأن الوعي يميز بين ذاته وبين المدركات التي تحل فيه، ويعي استمراره من بعد انقضائها ومع حدوث حالات جديدة فيه. وهذا كله مما يمهد لإثبات الاستقلال الذاتي للذات نفسها، التي الوعي والذهن أداتا عمل لها، واستقلال الذات هذا أمر مستلزم لقيام مفهوم "التوجيه الذاتي". إن الوعي هو إدراك الذهن لذاته.

٥- وقد قلنا من قبل، ليس فقط إن الوعي دليل الذات، بل وكذلك إنه دليل استقلالها (النسبي) عن العالم، حيث إن للذهن، بالوعي، يعطى الذات إشارة تميزها عن الأشياء الخارجية، بل وعن الجسم ذاته إلى درجة قد تكون عالية أحياناً. إن كون الذات كياناً قائماً بنفسه يعني علامة على استقلالها

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

نحوا من الاستقلال، يزيد هنا ويقل هناك، عن المؤثرات الخارجية، ويترك المجال مفتوحاً أمامها من أجل "خلق" حالات وأفعال.

٦- كذلك، فإن إدراك الذات لنفسها عن طريق الوعي هو شرط لكل فاعلية ممكنة مستقبلية، ولا حرية إلا بإمكان الفعل المخصوص المنسوب إلى فاعله.

ولنلخص مرة أخرى: إن الوعي، كإدراك، هو دليل واقعة الاختلاف، ومن وراءها تقوم الحركة والتغير، لأنه انتقال من حالة إلى حالة، كما أن نشاط الإدراك يتضمن حداً أدنى من الفاعلية، وهذا كله لا يقوم إلا بقيام ذات متميزة ذات كيان خاص. وهكذا تتوفر بعض أسس إمكانية القدرة على التوجيه الذاتي التي للذات، والتي هي، كما سنرى، إحدى دعامتين جوهريتين لإمكان قيام الحرية. وهذه الأسس التي توفرها واقعة الوعي هي إثبات الاختلاف والتغير وقيام الذات.

وفى المقابل، فإن الوعي لا يكفي لتأسيس قيام الدعامة الأخرى، ألا وهي إثبات واقعة التفضيل لأمر على أمر، بما يتضمن قيام المبادرة وقدرة عال من الفاعلية. إن ظاهرة الوعي تكفي لإثبات وجود الذات المدركة ذات الكيان الخاص، ولكنها لا تكفي لإثبات أن تلك الذات قادرة على المبادرة وعلى الفعل المنتج للجديد. ولهذا، فإن تأسيس الحرية على الوعي تأسيس ضروري، ولكنه غير كاف. على هذا الضوء، تظهر أهمية التأسيس للشعوري، الذي يقرر القدرة على التوجيه الذاتي للذهن، والذي هو موضوع بحثنا في الفصل التالي.

خلاصة

يستخدم هذا الفصل مصطلح "الوعي" استخداماً خاصاً، حيث يجعل منه الدرجة التالية، في مستويات الحياة الإنسانية، بعد محض اليقظة والتنبه، فهو علامة

—الباب الثانى————الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية——

أساسية على الحياة الإنسانية فى مستواها للتأسيسى، وذلك من حيث هو تنبه إلى معنى الذات وإدراك لها، كما أنه وسيلتها فى شعورها باستمرارها. ويشير الوعي، من حيث هو إدراك، إلى إمكان الحرية. إن الوعي، كإدراك، هو دليل واقعة الاختلاف، لأنه انتقال من حالة إلى حالة، كما أن نشاط الإدراك يتضمن حداً لنى من الفاعلية، وهذا كله لا يقوم إلا بقيام ذات متميزة ذات كيان خاص. إن الوعي واقعة ضرورية فى الحياة الإنسانية، وهى تمهد لقيام الحرية من جوانب متعددة.

الفصل الرابع

التأسيس الحيوي الثالث للحرية الإنسانية

التأسيس الشعوري: القدرة على التوجيه الذاتي للذهن

ربما كان أكبر أسس منفردتين، لساير مظاهر نشاط الذهن، هما حالة الوعي، التي تحدثنا عنها في الفصل السابق مباشرة، وفعل التوجيه الذاتي، موضوعنا في هذا الفصل، بكل ما يحملانه من إمكانات هائلة تتطور من البسيط إلى شديد التركيب. ولكنهما معاً، من جهة أخرى، يعتمدان بالضرورة على قواعد من للتكوين الحيوي للعلم، الذي تحدثنا في صده في الفصل الأسبق، حيث يعتبر الوعي امتداداً لسمّة الحس الضرورية لكل ما له حياة، كما يعتبر التوجيه الذاتي امتداداً للحركة الذاتية التي رأيناها مميزة لكل كائن حي، من الأميا إلى أعلى أشكال الحيوان.

ولا نزال هنا على مستوى نشاط الذهن وحده، ولا نخرج عن هذا المستوى إلى مستوى الأفعال الظاهرة للآخرين، اللهم إلا فيما يخص بعض التلميحات إلى توجيه الذهن لحركات الجسم، دون أن يكون مقصوداً منها أن تكون أفعالا تغير من أوضاع العالم الخارجى أو أن ترسل إشارات إلى الآخرين من البشر. ويظهر من هذا أننا نقسم أفعال الإنسان إلى : نشاط ذهني وحسب، ونشاط ذهني وجسمي، ونشاط ذهني يؤدي إلى إنتاج مظهر موضوعي له هو أفعال ظاهرة خارجية تؤثر في العالم وفي الآخرين. ولكننا نقسم ما يمكن تسميته "بالأفعال الداخلية" للإنسان، والتي تغطي النشاطين الأول والثاني مما سبق في مجموعهما، نقسمها تقسيماً أدق إلى: أفعال ذهنية خالصة (ولا نتعرض هنا لصلتها بأحداث مقابلة في الجهاز العصبى)، وأفعال ذهنية-جسمية معاً، مثل أن أقرر القيام أو الجلوس وأفعل ذلك،

—الباب الثاني— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

وأفعال جسمية، وهي التي لا يبدو أن للذهن دخلا في إنتاجها، مثل الأفعال المنعكسة وأنشطة الغدد وعمل الأمعاء وما شابه. وحيث إن هذه الأفعال الجسمية الخالصة الأخيرة لا تدخل في إطار دراستنا على أي نحو، فإن ما نهتم به يعود في النهاية ليكون أمرين اثنين: نشاط ذهني خالص، ونشاط ذهني متصل بالجسم، والأمر الأول منهما هو الأقرب معظم الوقت إلى اهتمامنا في هذه الدراسة.

ماذا نقصد بالتوجيه الذهني الذاتي ؟ نقصد أولا، وعلى ما يدل عليه ظاهر العبارة، أن يوجه الذهن نفسه بنفسه. ونقول ثانيا: هو فرض الاتجاه نحو وجهة معينة، أي في طريق معين دون آخر، وذلك في إطار الحديث عن نشاط الذهن بطبيعة الحال، وهو ما يعني قدرة الذهن على اختيار موضوع نشاطه، الواحد بعد التالي، أي أن نتتالي في الذهن الصور والمشاعر بأنواعها، لا عن إلزام وإجبار، بل بغير إلزام وبغير ضرورة ظاهرة. ونقصد "بالذاتي" هنا الداخلي والحميم مع عدم الخضوع للإلزام من مصدر خارج عن الذهن، أي أن يكون التوجيه داخليا صادرا من داخل الذهن.

ولنضرب بعض الأمثلة:

١- في هذه اللحظة ذاتها، كان يمكن لذهني أن يتجه إلى استكمال الحديث بعد نهاية الفقرة السابقة بالاستمرار مع آخر عباراتها وذكر الحالة المقابلة التي قد يخضع فيها الذهن لموجهات خارجية، ولكن ذهني توجه، من داخله وبدون أي إلزام لا خارجي ولا منطقي، إلى إظهار بعض الأمثلة أولا. وكان يمكن أن أقول "بعض النماذج" أو "بعض الشواهد"، ولكن ذهني اتجه ذاتيا نحو تفضيل "الأمثلة".

٢- اكتب هذه السطور قبل الإجازة الصيفية بقليل^(١)، وقد اتجه ذهني إلى فكرة زيارة المقبرة الكبرى الجديدة التي اكتشفت منذ أسابيع وحسب لأبناء الملك

(١) في صيف عام ١٩٩٥م.

—الباب الثاني— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

رسميس الثاني في جبانة وادي الملوك بالأقصر، ومن ذلك اتجاهه إلى صورة ذلك الملك ومنها إلى صورة تمثاله القائم في ميدان المحطة بالقاهرة، ثم إلى تمثاله الآخر في مصر الجديدة على طريق المطار. هذا التتالي، من الواضح أنه تم بفعل من التوجيه الذاتي الخالص، وكان يمكن أن تختلف كل حلقاته أو معظمها أو بعضها.

٣- حين أشاهد مباراة للتنس تتتالي عشرات الصور والأفكار والمشاعر بأنواعها، وهي خواطر تأتي من ميادين الإدراك الحسي والعقلي والتصور والاستنتاج والتذكر والتخيل والافتراض والانفعال والعواطف، وقد أقوم بتحريك أجزاء من جسمي على صورة أو أخرى، أو أن أطلق بعض الأصوات، وهنا أيضا لا يكون هناك أية ضرورة ولا إلزام في تتالي أفعال ذهني، ويمكن أن أتصور نفسي وقد اخترت غيرها أو غيرت من ترتيبها، أو لم أقم بشيء من نوعها على الإطلاق.

٤- حين أشعر بالعطش، قد أهم بطلب الماء أو بالقيام إلى حيث يوجد، وقد أوتر ألا أفعل ذلك لسبب أو لآخر، وقد يتجه ذهني نحو الماء أو نحو مادة مماثلة غيره.

٥- قد يكون السجين مقيدا في زنزانته، أو المريض مربوطا إلى فراشه لا يستطيع الحراك، ولكن ذهن هذا أو ذاك قد يجوب الأرض كلها وسائر الأزمنة، بفعل التوجيه الذاتي للذهن.

٦- قد أشعر بالغضب، وقد أهم بالتعبير عنه بطريقة أو بأخرى، وقد يتجه ذهني إلى مضار الغضب، فتهدأ سورت.

٧- يستطيع التوجيه الذاتي للذهن أن يجعله ينتج الصورة أو للشعور ونقيضهما، الواحد بعد الآخر، فقد أتصور نفسي جالسا في قاعة مجمع اللغة العربية أو

—الباب الثاني— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

قاعدا على الرمل أمام البحر في مدينة ساحلية، وقد اتجه نحو فكرة قضاء إجازتي في مكان ما أو نحو استمرارني في كتابة هذه الدراسة.

٨- قد أشعر بالحاجة إلى السعال أثناء حفل عزف موسيقى، وقد اتجه إلى الإمساك عن ذلك، وقد أسعل بغير اهتمام بنظرات الآخرين إلى، أو قد أقوم وأخرج من القاعة كلها لأسعل خارجها ثم أعود.

٩- قد التقط الكلمة الأخيرة من الفقرة السابقة، "أعود"، لأفكر في عائلتها وانتقل ما بين "عاد"، "سيعود"، "عائد"، "عودة"، "إعادة"، وغيرها، وقد لا أفكر في شيء من ذلك بل اتجه إلى بعض أبيات الشعر المتصلة بعودة العيد أو غيرها، أو أفكر في العودة إلى مكان ما، أو اللاعودة إليه، على سواء، أو العودة إلى ممارسة إحدى الرياضات أو إلى قراءة كتاب لم أكمل قراءته، وغير ذلك كثير وممكن على السواء.

في كل هذه الأمثلة السابقة يظهر أن هناك سيرا على خط من الحالات الشعورية تم ترتيبه بتوجيه من الذهن لم يخضع فيه لإجبار من شيء خارج عنه، أي أن هذا التوجيه داخلي أو ذاتي، كما أنه كان يمكن أن يكون على شكل آخر، بترتيب آخر، أو بمضمون مختلف.

ولكن، لحل القارئ قد خطر له مثل ما خطر لنا من أن هذه الأمثلة تحملنا حملا على التفكير في الأمثلة المغايرة والتي تؤدي إلى استنتاج مختلف، وهو أن الذهن أحيانا ما تأتي عليه حالات شعورية يكون تدخله في توجيه ترتيبها ومضمونها محدودا جدا، إن لم يكن منعدما. ومن تلك الأمثلة المغايرة حالة التشريط الشديد، أي أن يتم ترابط قوي بين صورة ذهنية وأخرى، أو حالة ذهنية وأخرى على وجه التعميم، كأن أربط دائما، بفعل التشريط السابق المدعم، بين اسم واسم، أو كأن أشعر بالدوار كلما رأيت صورة معينة لشكل أو مكان، وغير ذلك، وسواء أن يكون ذلك التشريط القوي ناتجا عن ظروف طبيعية، كنتالي أرقام

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

الأعداد في الذهن على الترتيب، فكلما قلت لنفسى "٤" أسرعت الصورة الذهنية "٥" إلى الظهور دون توجيه من ذهني ولا قدرة له على الضبط، أو أن يكون ناتجا عن ظروف مصطنعة مقصودة، كما يحدث في التجارب في المعمل، أو في التأثير المقصود من الإعلانات التجارية المكررة بشكل منتظم. ثم هناك حالات الهلوسة التي تتبع تناول بعض العقاقير المخدرة، ولا يكون للذهن هنا من تأثير على توجيه تتالي الصور الذهنية. ثم هناك كذلك حالة توجيه الشخص نحو فعل أمور معينة بفعل "التتويم المغناطيسي"، أو ما يسمى هكذا في هذه الأيام، وإن كانت هذه الحالة تضعنا أمام نوع مختلف عما سبق، حيث يظن الشخص أنه هو الذي يوجه أفعاله، بينما أن الواقع أنه لا خيار له فيما يفعل، وأنه موجه من خارجه في الحق.

نخرج مما سبق بتقرير ونتيجة. أما التقرير فهو أن التوجيه الذاتي للذهن واقعة، وأنه هو الأمر المعتاد و"الطبيعي" والمتوقع، ولكنه قد يتخلف عن الحدوث في بعض الحالات، وهي استثنائية بالفعل، ولكنها ذات حدوث فعلى. فلنقل، إذن، إن "التوجيه الذاتي الذهني" هو الأمر الواقع في معظم الأحيان وفي الحالات الطبيعية، ولكن الحالة المغايرة ممكنة الحدوث وهي تحدث بالفعل إلى درجة أو أخرى، ولو على سبيل الاستثناء، وقد يكون هو الاستثناء الذي يؤكد القاعدة. هذا عن التقرير. أما النتيجة، فهي ذات شأن عظيم، لأنها تنتهى بنا إلى إدراك أول لكون أن حرية الإنسان ليست مطلقة، فإذا كان التوجيه الذاتي هو التأسيس الثالث للحرية العامة وللحرية الداخلية، وهما اللتان ستكونان هما ذاتهما مؤسستين للحريات الاجتماعية بأنواعها إلى جوار تأسيسات أخرى، فإننا نلمح منذ هذا الأساس أنه ليس مطلقا، وأنه ذو حدود، وأنه قد لا يحدث دائما. ونكتفي هنا بهذا الإثبات لتلك النتيجة الخطيرة الشأن.

ونعود إلى تبيان طبيعة التوجيه الذهني الذاتي. إذا كان الوعي، بالمعنى الذي حددناه لهذا المصطلح، "حالة"، فإن "التوجيه الذاتي" "فعل"، ولعله أول أفعال الذهن على الإطلاق، حيث نفهم من كلمة "فعل" في هذا الإطار توجيه نشاط الذهن

—الباب الثاني— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

نحو إحداث أثر محدد، أو قل، بإيجاز، إن الفعل هو إحداث أثر محدد. ومادام التوجيه الذهني الذاتي فعلا، فإنه يكون أيضا حركة، لأنه لا فعل إلا بحركة. ومادام الذهن يقوم بتوجيه نشاطه نحو هذه الوجهة أو تلك، فإن نشاطه هذا يصبح نشاطا هدفا، أي يتجه إلى تحقيق هدف دون آخر، وقصديا، لأنه يتم بتوجيه من الذهن، والتوجيه بالضرورة سابق على نتيجته، فيكون في التوجيه قصد إحداث النتيجة. ولكن الكلام عن الهدفية والقصدية عند هذا المستوى ينبغي أن يفهم منه أدنى درجاتهما، لأننا لا نزال عند مستوى منخفض من نشاط الذهن، بل عند البدايات الأولى تماما لهذا النشاط. لذلك فإن الكلام هنا عن الاتجاه والميل والرغبة وما شابه يكون في غير محله. ومن ناقلة القول أن التوجيه الذاتي "شعور" أيضا، مادام فعلا وحركة وفيه قصد وشيء من الاستهداف ويفترض الوعي.

ولقد رأينا من الأمثلة التي تقدمت أن التوجيه الذهني الذاتي قد يكون إيجابيا، وهو الحال معظم الوقت، أي بالأخذ بوجهة دون أخرى من تتاليات الصور الذهنية والمشاعر، ولكنه قد يكون أيضا سلبيا، أي بالإعراض عن أمر ما قصدا. وعلى هذا، قد نستطيع القول إن التوجيه الذاتي قد يكون بالقبول أو بالرفض، أو قل، على الأقل، وهو أدنى إلى المستوي الذي نحن بصدد، بالإقبال أو الإدبار. ولكننا نكتشف هنا أن فعل التوجيه الذاتي بالإدبار، أو بالرفض، لصورة ذهنية ما أو لشعور ما، يتطلب جهدا ذهنيا أكثر تركيبا من التوجيه نحو الإقبال أو القبول، مما يجعلنا ننتبه إلى الأهمية الأعلى التي للرفض والسلب. ذلك أن الاستبعاد يتضمن ظهور خاطر القبول ثم الابتعاد عنه معا. وربما يشير هذا إلى شيء من التوتر، إن لم يكن من الصراع، يصاحب التوجيه الذاتي السلبى، أي بالاستبعاد أو الإدبار.

ونتحدث الآن عن القيود التي ترد على فعل التوجيه الذهني الذاتي، ثم عن الحدود التي لا يستطيع أن يتعداها.

أما عن القيود، فهناك أولا القيد العصبي: فطالما أن جهازي العصبي هو على ما هو عليه من القدرات الطبيعية المعتادة، فسوف أستطيع القيام، أو يستطيع

الباب الثاني — الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

ذهني القيام، بالتوجيه الذاتي لنشاطه. إما إذا حدث تغير ما، من نوع أو آخر مما له صلة بممارسة هذا النشاط، فإن الأمر سيختلف. ثم هناك ثانياً القيد الزماني: فلا أستطيع في نفس اللحظة إلا القيام بفعل واحد، ولا أستطيع في نفس اللحظة القيام بفعلين متناقضين، أي لا أستطيع أن أقول نعم ولا معاً في نفس اللحظة. ثم هناك ثالثاً قيد الجسم بوجه عام، في حالة التوجيه الذهني الذاتي الذي يكون موضوعه تحريك الأعضاء، حيث يتطلب الأمر سلامة الأعضاء المقابلة.

وأما عن الحدود التي تحيط بمجال نشاط التوجيه الذاتي، فإن هناك، أولاً، حد كم معلومات الذهن، فهو لا يتحرك إلا في إطار ما يعلم، فلا يمكن أن يتجه الذهن ذاتياً نحو وجهة ما لا يعلم. ثم هناك، ثانياً، حد وجود توجيه خارجي خفي على الذهن، على نحو ما رأينا في الحالات التي ذكرناها، والتي تخص التشريط والمواد المخدرة والتتويم المغناطيسي، وغيرها مما شابه، فعند وجود هذا التوجيه الخارجي الخفي يتوقف التوجيه الذاتي عن الوجود، حتى وإن بدا للذهن أنه يقوم به ذاتياً.

إن الحديث عن القيود والحدود ينبعنا، من البداية، إلى أن الحرية يمكن أن تقوم اعتماداً على أسس في الذهن، ولكن عمل الذهن نفسه يشير إلى أنها لا يمكن أن تكون مطلقة، وأن مفهوم القيود والحدود يظهر في طريقنا منذ بداية التكوينات الذهنية الأولى، ومنها هذا الفعل الجوهري: التوجيه الذهني الذاتي، الذي يؤسس للحرية العامة والحرية الداخلية، ولكنه يشير في نفس الوقت إلى ما يرد عليهما من قيود وما هو قائم حولهما من حدود.

خلاصة

يشير اصطلاح "التوجيه الذاتي للذهن" إلى واقعة يدركها كل أحد بين البشر إدراكاً، وهي قدرة الذهن الإنساني على أن يوجه عملياته بنفسه، كما يشير إلى

—الباب الثانى————الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

قدرة الذهن على فرض اتجاه معين على نشاطه، وبالتالى على اختيار موضوعات أنشطته بغير إلزام وبغير ضرورة ظاهرة، ويكون هذا التوجيه داخليا وذاتيا، ويمكن أن يكون على شكل أو آخر، وعلى ترتيب أو آخر، وبمضمون أو بآخر مختلف. إن هذا التوجيه الذاتى يمهّد لإثبات قدرة الاختيار، حيث إنه يتضمن إقبالا وإدباراً، وشيئا من القبول والرفض. ولكننا لاحظنا أنه تبدأ تظهر، عند هذا المستوى، بوادر علامات على وجود قيود على نشاط الذهن، وهى قيود تمهد لقيود على نشاط الحرية بالتالى. وقد أشرنا إلى ما سميناه على التوالى "بالقيد العصبى" و"بالقيد الزمانى" و"بقيد الجسم". من جهة أخرى، ظهرت حدود تحيط بمجال نشاط التوجيه الذاتى للذهن، وسيكون لها تأثيرها على قيام حدود تحيط بمجال نشاط الحرية هو الآخر. ومن هذه الحدود حد كم معلومات الذهن، وحد إمكان وجود توجيه خارجى على الذهن.

الفصل الخامس

التأسيس الحيوي الرابع للحرية الإنسانية التأسيس الاختياري: القدرة على الاختيار الذهني

لا نزال في داخل للذهن وعملياته، بل إننا لا نصل بعد إلى ما هو خارج للجسم الإنساني، فنظل متعلقين بعمليات للذهن المحضة، أو بصلة للذهن بأعضاء الجسم وتوجيهه لها، أي أننا في المستوى الذهني الأساسي جدا الذي يلي الوعي والتوجيه لذاتي، وما يسبقهما من خصائص تنتج عن التكوين الحيوي العلم. ولكن هذه الخاصية الجديدة الأساسية للذهن، وهي القدرة على الاختيار، هي التي سوف تؤسس لما سيأتي بعدها من مستويات أكثر تعقيدا وتركيبا، سواء في مجال الاختيارات الوجدانية والفكرية وغيرها، أو في مجال الاختيارات العملية. بعبارة أخرى، نحن هنا لا نزال على مستوى الاختيار مأخوذا بذاته كعملية ذهنية محضة، ومنظورا إليه من حيث هو قدرة شكلية، أي بغض النظر عن محتوياته أو مضموناته.

أولا: طبيعة القدرة على الاختيار

ما طبيعة القدرة على الاختيار الذهني ؟ ليكن مدخلنا إلى الإجابة عن هذا السؤال الإجابة عن سؤال مواز: بم يمتاز الاختيار على التوجيه الذهني ؟ لقد أشرنا من قبل إلى أن التوجيه الذهني فعل أول مباشر، أما الاختيار، فيمكن أن نقول إنه توجيه ذهني ولكن بعد تفكير. ولنقل في وضوح: إن الاختيار الذهني الأساسي الذي نقصد إليه هنا هو "تعلق ببديل". ففي موقف الاختيار الذهني يكون أمام الذهن بديلان على الأقل، أو أكثر. فحين أكون قد بدأت في الاستيقاظ من النوم ترد على الذهن

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

"مشروعات" للحركة التالية: هل أفتح عيني، أم أرفع الغطاء، أم أفتح المذراع، أم أرفع ذراعي أو ذراعي، أو أنزل بساق أو بساقين إلى الأرض، أو غير ذلك، ويقوم الذهن بالاختيار بين هذه البدائل، أو قد يرفض القيام بالاختيار من الأصل قاصدا إلى عدم تحريك أعضاء الجسم إطلاقا، وقد يأخذ في تأمل واجبات اليوم القادم وأعماله، أو ماذا يكون مضمون الإفطار، أو ماذا يلبس المرء وماذا يأخذ معه ... الخ. وحين أخرج من منزلي، بعد إغلاق الباب بالمفتاح، قد يظهر أمامي بديلان: أن أضع المفتاح في جيبي أو أن أستمع محتفظا به في يدي، ثم يظهر آخران: هل أستخدم المصعد للنزول أم أنزل على السلم ... إلى غير ذلك من عشرات المواقف الصغيرة، التي تبدأ من بديل: هل أستهبط أم أستمع في شيء من النوم؟ إن ما يميز الاختيار عن التوجيه الذاتي إذن هو وجود البدائل. وأحيانا ما تتعدد البدائل كثيرا، وقد ينشأ صراع من جراء تعددها أو صعوبة في الاختيار من بينها أو غير ذلك، ومع الصراع يظهر شيء من التوتر. فكان الاختيار بينه التعدد والاختلاف وشيء من التعارض، وقد يكون هناك كذلك شيء من الصراع والتوتر والانقسام الذهني. وحين يتم الاختيار ينتهي التوتر وتظهر راحة ذهنية. إن التعدد والاختلاف يعنinan للاتحاد، ويضع الاختيار نهاية للاتحاد، لذلك فإن الاختيار تحديد وتحدد. هذا كله بشأن تصور "البدائل" و "البديل" في التعريف الذي قدمناه عن الاختيار الذهني الأساسي الذي نحن بصده الآن. فماذا عن تصور "التعلق"؟

بالنظر إلى المستوى الذهني الأولى الذي نضع أنفسنا عليه هنا، فإنه بفضل أن نفسر هذا "التعلق" بأنه ميل قوي نحو بديل دون بديل، وهو ميل قد يحدده قدر من "التفكير" السريع، ولكن يختلط به كذلك قدر كبير من المباشرة، لأننا في مستوى يقل كثيرا عن مستوى التأمل والتدبر والحساب، والذي ينتهي إلى "قرار" ذي صبغة عقلانية إلى درجة أو أخرى في بعض الحالات، أو ذي صبغة أخلاقية أو عملية في حالات أخرى. لهذا كله، فإن كلمة "الانتخاب" قد تدل على المقصود بالاختيار هنا من حيث هو "تعلق ببديل"، أي ميل قوي نحو بديل دون بديل.

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

إن هذا الاختيار الذهني الذي نحن بصدده هنا هو، بالضرورة، غير التحرك العفوي، لأنه يشترط قيام حد أدنى من تفكير حول المفاضلة بين بديلين. ونلمح مما سبق أنه "فعل"، خاصة وأنه يقوم على أساس من "التوجيه الذهني الذاتي"، الذي رأينا أنه هو نفسه "فعل"، في مقابل كون الوعي مجرد "حالة" شعورية. وهو فعل يستغرق قدراً من لحظات الزمن التي تتعدد بالضرورة، وقد تطول وقد تقصر. وهو كذلك "عملية"، لأنه يتطور عبر تتاليات من الحالات الشعورية، التي تنتهي إلى تعلق ببديل دون بديل. ومن حيث إنه ينتهي إلى إظهار حالة ذهنية جديدة لم تكن قائمة من قبل، فإنه خلق وحامل لجديد. وقد يطلق اسم "الاختيار" على نتيجة عملية الاختيار، كما قد يدل نفس الاسم على الاختيار من حيث هو "قدرة"، قد تستعمل أو لا تستعمل حيناً بعد حين. وهكذا فإن "الاختيار" الذي هو تعلق ببديل، هو في نفس الوقت فعل وعملية وخلق وإتيان بجديد ونتيجة وقدرة. ويظهر مما سبق أن "الاختيار" الذي نقصد إليه هنا ليس "حكماً"، لأن الحكم ربط بين تصورين، بينما الاختيار مجرد تعلق ببديل.

وقد أشرنا إلى أن أساس الاختيار هو التوجيه الذاتي، ولكننا سنوضح بعد قليل أنه يقوم فيما بين التوجيه الذاتي والاختيار طبقتان من الأسس: فلا اختيار بغير مبادرة وتفضيل، ولا إمكان لمبادرة إلا على أساس ما نسميه "بالتلقائية"، ولا إمكان لتفضيل إلا على أساس ما نسميه باسم "الانعطاف". وسوف نأتي إلى كل ذلك بعد قليل.

ونتساءل أولاً: ما أداة الاختيار؟ هل له في الذهن جهة خاصة، ملكة ما، أو قسم معين يقوم به؟ وهل هو أمر وجداني أم هو أمر عقلي؟ ولنقل، إجابة عن السؤال الأول، إن الذي يقوم بالاختيار هو ما يمكن أن نستخدمه على تسميته "بقوة الاختيار". في الذهن. أما فيما يخص السؤال الثاني، ونظراً إلى أننا لا نزال على مستوى ذهني أولي، وبالتالي فإنه عام وتأسيسي، فإن الإجابة السليمة هي أن "الاختيار" المقصود لا هو بالوجداني ولا هو بالعقلي بعد، بل هو "ذهني" عموماً لا

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

يزال، لأنه أقرب إلى القدرة الشكلية العامة التي تقبل مضمونات مختلفة، ولكنها تتميز عنها من حيث كونها محايدة بإزائها.

ونشير الآن إلى بعض جوانب ظاهرة "الاختيار" للتأسيسية هذه:

١- لقد أشرنا من قبل إلى كون الاختيار فعلا وعملية وخلقاً وإتياناً بجديد ونتيجة وقدرة.

٢- وإلى أن الاختيار قد يظهر في موقف بعض عناصره صراع وتوتر.

٣- وإلى أن الاختيار تجديد وتحدد، وبالتالي فهو إنهاء للتوتر وحسم للصراع، وتنتج عنه راحة ذهنية معينة.

٤- كل اختيار يؤدي، بالضرورة، إلى حالة شعورية جديدة.

٥- والاختيار، من حيث هو قدرة، قد ينشط، أو يكون فاعلا، حيناً، وقد لا يكون كذلك حيناً آخر، فهو قدرة تستعمل حيناً بعد حين، وليس في كل الأوقات، وهو، من هذا المنظور، يختلف عن كل من التوجيه الذاتي والوعى.

٦- ويمكن أن نضيف أنه من الممكن أن نتصور قيام حالة ذهنية تتمثل في "عدم الرغبة" في الاختيار بإزاء موقف فيه بدائل معينة، وهو ما قد يتمثل في "تعليق" الاختيار، وقد نصل إلى موقف رفض الاختيار من الأساس.

٧- لا يمكن أن تنشط "قوة الاختيار" إلى العمل إلا إذا كانت هناك ضرورة أو حاجة ذهنية من نوع ما تدفع إلى الاختيار دفعا. فقد يظهر أمامي بديلا الإمساك إما بالقلم الأزرق أو بذلك الأسود، ولا أجد ضرورة لاختيار لا هذا ولا ذاك. ولكن حين يرق جرس الباب، فإنه يكون على أن أختار بالضرورة إما بين فتح الباب أو عدم الاستجابة للجرس. إن الاختيار لا يتم إلا إذا كان هناك موجب أو حاجة دافعة إليه أو رغبة.

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

٨- ويمكن أن نتساءل: هل هناك في موقف الاختيار إمكان للخطأ؟ ونقول بإيجاز: إن الاختيار، على المستوى الذي نحن بصدده الآن، هو خارج إطار الصواب والخطأ، وهما صفتان لا تكونان إلا لما هو معرفي من جهة، ولما هو "حكم" من جهة أخرى، أى أننا نقول إن الاختيار هنا لا هو حكم ولا هو معرفة، بل هو مجرد تعلق ببديل.

٩- حيث إن الاختيار فعل وعملية، فإنه لا يمكن أن يكون وليد "لحظة" (ذرية) واحدية، بل هو يفترض تعددا في اللحظات.

١٠- وحيث أنه قد يظهر في موقف الاختيار صراع وتوتر، فإنه قد يحتاج إلى بعض "الجهد" حتى تتم النتيجة الاختيارية.

١١- ومن الممكن، بل من اللازم، أن نتصور ظهور بعض عناصر الإرغام أو الإكراه التي تدفع الذهن إلى بديل دون بديل، ولكن لو حدث وخضع الذهن لإرغام أو إكراه، لما كنا بإزاء اختيار، وإنما يكون هناك اختيار برفض عناصر الإكراه والإرغام، أو بتعديها.

١٢- على عكس الوعي والتوجيه الذاتي، فإن فعل الاختيار لا يكون ظاهرا طوال خبرتنا الذهنية، فهو لا يستمر إلى ما لانهاية، وإنما يكون له نقطة بدء ونقطة نهاية بحسب كل موقف اختياري، وعلى أثر ظهور بدائل تحتاج إلى حسم. وإن لم تظهر بدائل تحتاج إلى حسم، لا نكون بحاجة إلى إستشارة قوة الاختيار للقيام بعملها.

لقد أكدنا على الصفة الأدائية، والشكلية بالتالي، للاختيار، فهو يقع في كل الحالات التي يكون فيها بديلان أمام للذهن، وأيا ما كان مضمون هذين البديلين أو نوعهما أو مستواههما، فقد يكون الموضوع أهدافا صغيرة أو كبيرة أو وسائل أو عمليات أو أفعالا أو استخدام شيء أو طريقة هذا الاستخدام، وقد يكون الموضوع

—الباب الثاني— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

بسيطا (أفام أم أستيقظ، اللون الأخضر أم الأصفر...)، أو مركبا (مشروع دون مشروع، ثقة في شخص أو الارتياح فيه ...)، إلى غير ذلك، وهو كثير.

وإذا أردنا تصنيفا منظما لموضوعات الاختيار أو مضموناته، فإنه يمكن أن يكون على النحو التالي:

- مشاعر

- تصورات

- مشروعات

أما ميادين الاختيار الموازية لذلك التقسيم الثلاثي، فهي على التالي:

- وجدانيات

- أفكار ومعارف

- العمل.

أخيرا فإن شكل الاختيار سيتنوع على الطريقة التالية:

- شكل الاختيار في الوجدانيات: الانحياز.

- شكل الاختيار في التصورات: التصديق.

- شكل الاختيار في العمليات (في الأمور المتصلة بالعمل): الانتخاب.

ويؤدي الاختيار إلى قبول أو رفض، إذا تعدينا موقف تعليق الاختيار. ومن المفهوم أن الرفض نفسه اختيار. ويمكن أن نقول إن الاختيار بالقبول اختيار إيجابي، وذلك بالرفض سلبي. من جهة أخرى، فإننا يمكن أن نتصور إمكان رفض الاختيار من الأصل، وهو موقف أكثر تطرفا من موقف تعليق الاختيار، الذي يمكن أن يكون مؤقتا وحسب. وموقف رفض الاختيار هذا يتميز بصفة استثنائية: أن فيه يكون موضوع قدرة الاختيار هو محض نشاطها.

ثانياً: إمكان القدرة على الاختيار وتبريرها

هل على الاختيار من برهان ؟ ونقصد: قدرة الاختيار الأساسية، والتأسيسية لكل ما بعدها من نوعها، هذه، هل هي ممكنة من حيث الأصل ؟ إذا كان البرهان إتياناً بأصل للمبرهن عليه، إذن فإن في محض فعل التوجيه الذاتي للذهن، وفي القدرة الأساسية العامة لكل كائن حي على الحركة الذاتية من قبل ذلك، إن في هذا وذاك أصلين كافيين للبرهنة على إمكان الاختيار الذهني بين بدائل. وقد أشرنا سريعاً من قبل، وفي نفس هذا الفصل، إلى أن له أصولاً أخرى، هي ما سنسماه بالمبادرة والتفضيل، ومن ورائهما على الترتيب التلقائية والانعطاف كقدرات أساسية في الذهن.

وإذا أردنا أن نترك مستوى البرهان للنظر، على الأقل، في "تبرير" الاختيار الذهني كقدرة وفعل، لوجدنا أنه ضرورة فسيولوجية ونفسية وسلوكية ووجودية من أجل استمرار الكائن الإنساني على الحياة، لأن حياتي هي تتابع من مواقف البدائل، وعلى دوماً أن أختار، وأصل هذا الاختيار هو محض التعلق ببديل دون بديل على مستوى الذهن أولاً، وهو شكل الاختيار الأساسي والتأسيسي الذي نحن بصدد.

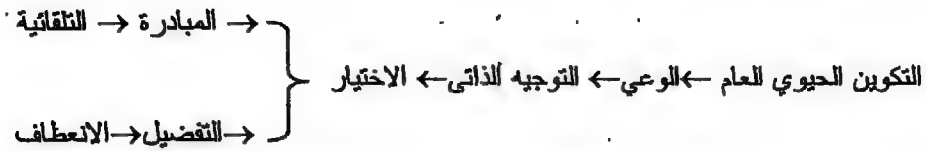
ثم لنقل أخيراً، فضلاً عن البرهان والتبرير، إن فعل الاختيار. أمر واقع، وكل من يحاول نفيه فهو إنما يؤكد به محض محاولته هذه، لأنها أخذ ببديل دون بديل. ومادام الاختيار أمراً واقعاً، فهو إذن، ومنطقياً، ممكن أولاً.

ثالثاً: شروط القدرة على الاختيار وتوافرها

نأتى الآن إلى تأسيس الاختيار الذهني تأسيساً تفصيلياً. الأساس الأول، في الذهن الإنساني، هو الوعي، فلا اختيار بغير وعي، والأساس الثاني هو القدرة على التوجيه الذهني للذاتي. أما خصائص التكوين الحيوي العام ومنها، على

—الباب الثاني— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

الأخص، القدرة على الحركة الذاتية، فهي أسس أبعد للقدرة على الاختيار. ثم إن الاختيار يتطلب قدرة الذهن على التصور والتفكير، في مستوييهما الأولية على الأقل. ولكن هناك أساسين مباشرين للقدرة على الاختيار، هما القدرة على المبادرة وفعل التفضيل، والمبادرة ذاتها أساس هو التلقائية، وللتفضيل أساس هو اتجاه الانعطاف. ويصور هذا كله الشكل التالي:



ونقصد بالتلقائية تلك القدرة الناتجة عن التوجيه الذاتي للذهن، والتي تقوم في إمكان أن يقوم الذهن بفعل جديد اعتمادا على كيانه الخاص، وضد التلقائية في إطارنا هذا هو القصور الذاتي. والتلقائية محض قدرة عامة، أو أرضية شكلية، وحين تتجسد في أداء معين في موقف معين، فإنها تصير "المبادرة". والمبادرة اصطلاحاً هي قيام الذهن من تلقائه بفعل معين في موقف معين يظهر حالة شعورية جديدة لم تكن قائمة من قبل. ولكن القدرة على المبادرة قد تتمثل في أنواع عديدة من الأفعال الذهنية، وفي حالة الاختيار التي نحن بصدها الآن، فإن القدرة على المبادرة لا تكفي وحدها لقيام التعلق ببدل دون بديل، فرغم أنها هي التي تؤسس للاختيار من حيث هو خلق وإتيان جديد، إلا أنها لا بد أن تتعين فيما قد يكون جوهر الاختيار الحقيقي، ألا وهو فعل التفضيل. وللتفضيل هو ميل إلى أمر دون أمر. ولكن له أساساً ذهنياً ضرورياً وعامياً، وربما كان على صلة قوية بالتكوين الحيوي العام، ألا وهو القدرة على محض الانعطاف، على نحو ما نرى في حركات الأميبا تحت المجهر. وقد لا نستطيع أن نعرف الانعطاف بأكثر من إثبات أنه اتصال بأمر. وحيث إن الانعطاف قدرة، فلا بد له من مضمون، هذا المضمون هو فعل التفضيل الذي لا يكفي بالتوجه إلى أمر ما، بل ويبتعد كذلك

— الباب الثاني — الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

عن أمر مقابل، فيؤدي إلى التعلق بأمر دون آخر من بين البدائل المقدمة إلى الذهن في موقف ما. وبإيجاز، فإن الاختيار يقوم على القدرة على المبادرة وعلى فعل التفضيل، وأساس المبادرة هو إمكان التلقائية، وأساس التفضيل هو القدرة على الانعطاف. ومن المفهوم أننا هنا بصدد الحديث عن العناصر الأولية جداً في نشاط الذهن، مضافاً إليها التوجيه الذاتي والوعي والتكوين الحيوي العام، وهذه العناصر تؤسس لحياة الذهن كلها في جوانبها المعرفية والفكرية، وتلك الوجدانية، وتلك المشرفة على العمل، جميعاً.

هذا عن التأسيس للذهني للقدرة على الاختيار. ومن المفهوم أن لها أسساً أخرى، منها الوجودي، الذي سبق أن تحدثنا عنه في الباب الخاص بالتأسيس الوجودي، من قبيل التعدد والإمكان، والتغير والحركة والاختلاف، ومنها كذلك للمنطقي، من قبيل ضرورة وجود بدائل، والقدرة على الانتقال من حالة شعورية في الذهن إلى حالة أخرى، وقيام مساحة من الفراغ ما بين حالة وأخرى مما يسمح بالتحرك.

خلاصة

نبقى دائماً في داخل حدود الذهن. والمقصود من "القدرة على الاختيار الذهني" الواقعة الذهنية المحضة، التي يستشعرها كل بشري، والتي جوهرها تعلق ببديل ذهني دون بديل. ولا اختيار بغير مبادرة وتفضيل. والمبادرة تقوم على ما نسميه الاتجاه نحو "التلقائية"، والتفضيل يقوم على ما نسميه الاتجاه نحو "الانعطاف"، وهما الاتجاهان اللذان يظهران في نشاط الذهن بالطبيعة وعلى مستواه الأولي جداً. وإذا كان الاختيار الذهني يعتمد بالضرورة على القدرة على التوجيه الذاتي للذهن، إلا أنه يتميز عنها بأنه "فعل" بالمعنى الدقيق، حيث إن له بدءاً ونهاية وموضوعاً ونتيجة.

—الباب الثانى————الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

ومع إثبات أساس القدرة على الاختيار يصبح إمكان الحرية أمراً مبرهنًا عليه نهائياً. وهذا الأساس نفسه يقوم على سائر الأسس السابقة الوجودية والحيوية والذهنية على السواء، التى عرضنا لها فى هذا الباب وفى الباب الأول بفصولهما: ذلك أن لا قدرة على الاختيار الذهني بغير القدرة على التوجيه الذاتى للذهن وبغير الوعي وسماته، وبغير التكوين الحيوى العام وقدراته وظواهره، وبغير أسس التعدد والتغير والإمكان والحوث والتفرد والغيرية والتنوع والاختلاف وغيرها.

الفصل السادس

التأسيس الحيوى الخامس للحرية الإنسانية

التأسيس التفكيرى

إننا سوف نحاول هنا تأسيس الحرية على خصائص واقعة للتفكير. والسؤال الذي يوجه اهتمامنا هو: ماذا في خصائص عملية التفكير مما يغذي القول بالحرية، أو قد يشير إلى قيود عليها وعوائق أمامها؟ ونأخذ الآن، أولاً، في تحري جوانب عملية التفكير ذاتها ورصد سماتها. ومن نافذة القول أننا لا نقوم هنا بالدراسة الوافية لهذا النشاط الإنسانى البارز، والذي ربما سيظل فهم الإنسان له قاصراً على طول الأمد، وإنما نشير إلى جوانب فيه نرى أن لها اتصالاً مباشراً بموضوعنا. كذلك، فإن موضع اهتمامنا سيكون دائماً عملية التفكير ذاتها من حيث هي عملية ونشاط وحسب.

ويستطيع كل امرئ أن يدرك أن كلمة "يفكر" تغطي معانى وميلين ومستويات كثيرة جداً وصعبة على التصنيف، كما أن عنصر التفكير داخل في عمليات ذهنية عديدة، بل إنه يمكن أن يقال إن كل حياة للذهن هي تفكير بمعنى أو بآخر وعلى درجة أو أخرى. وتظهر درجات من التفكير وأنواع له حينما نستعرض بعض "الأفعال التفكيرية" من مثل: أتذكر، أتأمل، أتصور، أرى، أظن، أعتقد، أستنتج، أهتم بـ، أحسب، أوازن، أفترض، أقارن، وغيرها كثير، كما أننا يمكن أن نتوصل إلى قيام اختلاف ما بين فعل "أفكر" بوجه عام وفعل "أفكر في كذا" بوجه خاص.

وطالباً لحد أدنى من التنظيم في تصورنا لمجال التفكير، فإننا يمكن أن نقول إن هناك ثلاثة مستويات له:

الباب الثانى ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

أ- المستوى الأول مستوى ابتدائى، وربما لم يكن من مستويات التفكير على الدقة، لأنه يقتقد إلى درجة أو أخرى إلى عنصر "الربط" أو إقامة الصلة بين أمرين، وهو الذي نراه في حالة محض حضور صور ذهنية وتصورات أمام الذهن، من قبيل أن أدرك أن ما أراه الآن هو نافذة البيت الذي يولجه بيتى، أو أن تظهر أمامي صورة ذهنية لقاعة ١٢ في كلية الآداب بجامعة القاهرة، أو أن يظهر أمامي (أي أمام ذهني، في ذهني) "تصور الحرية" الذي هو موضوعي الآن، أو أن أسمع أصواتا فأدرك أنها نشيد بلادى، أو أن أرى صورة فأتعرف فيها على تمثال أبي الهول، إلى غير ذلك مما يتصل بمحسوسات أو بمجردات. وربما أمكن اعتبار كل هذه الحالات وأمثالها تفكيراً بالمعنى الدقيق، لأنها لا تقدم مجرد حضور لصورة أو لتصور، بل يجرى معها تقرير ضمنى بأن "هذا هو كذا"، ويمكن اعتبار أمثال هذا التقرير على أنها تقارير رابطة بين طرفين، أو مقررة أن الشيء أ هو على علاقة كذا مع الشيء ب، مثل أن يكون قبله أو بعده، أو مختلفا عنه أو مشابها له. وعلى كل حال، فإن هذا المستوى هو مستوى محض حضور للصور والتصورات دون إجراء عمليات خاصة عليها، وربما يتمثل هذا المستوى فى الحالة التى يسألك فيها سائل: "فيم تفكر؟"، فتقول: "في لا شيء"، بينما تكون يقظاً منتبهاً جالسا أمام البحر، مثلاً، في وقت معين وظروف معينة.

ب- المستوى الثانى هو مستوى العمليات العقلية التى تتميز بالوضوح، وفيها يتم الربط بين أمرين أو أكثر، على نحو أو آخر، واتخاذ قرار (أو على الأقل التوجه نحو اتخاذ قرار، وهذا الوضع الأخير هو وضع حالات التأمل والتداول والتساؤل والشك ...).

ج- المستوى الثالث هو مستوى العمليات العقلية التى تتميز بالتعقيد والتجريد القوى، وفيه يتم الربط بين أمور بعيد كل منها عن الآخر، واستخراج نتائج غير ظاهرة للوهلة الأولى، وابتداع أفكار جديدة تماماً.

الباب الثانى ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

ومن أجل قدر من الوضوح مناسب، فإننا نحدد فيما يلى معنى أهم المصطلحات التى سنستخدمها فى هذا العرض مضافا إليها مصطلحات أخرى من أجل المقارنة وإدراك الفروق.

١- التفكير:

نشاط ذهني تجريدى يتم فيه الربط بين أمرين على الأقل باستخدام رموز هى الصور الذهنية والتصورات (وقد يكون لهذه أو تلك مقابل لغوى). أيضاً: هو نشاط قدرة العقل فى جهاز للذهن. "التفكير العقلى"، على التخصيص، هو هيئة التفكير العليا بحسب خطة وهدف وتتابع منظم وانضباط وقرار فى النهاية أو نتيجة.

٢- الفكر:

هو اصطلاح مساو "للتفكير" من حيث هو، أى الفكر، عملية، ولكنه يقصد به أيضا ناتج العملية إذا وضع على هيئة مجموعة، وقد يقصد به كذلك الجهة القائمة على عملية التفكير.

٣- الفكرة:

هى وحدة ذهنية تنتج عن عملية تفكير معينة، وفيها يربط بين أمرين بوجه ما من أوجه الربط أو العلاقة، فهى إذن تحتوى على عنصرين أو أكثر من الصور الذهنية أو التصورات. وقد تكون الفكرة صورة ذهنية أو مضمون جملة أو توجيها أو تصوراً مركباً وغير ذلك.

٤- العقل:

هو القدرة على القيام بالتفكير الواضح المنظم المنضبط. أيضاً: هو القدرة على إدراك الروابط والعلاقات بأنواعها.

٥- الصورة الذهنية:

صورة يدركها الذهن وتشير إلى معنى أو إلى شىء، وعادة ما تتميز بعدم وضوح حدودها. وهناك صورة ذهنية حسية وأخرى تجريدية.

٦- التصور:

أ- ككيان، هو رمز ذهني تجريدي يشير إلى معنى مجرد أو إلى شيء جزئى أو إلى صفة (خاصية) تشترك فيها عدة أشياء (قارن: "مصر"، "زائد"، "العدالة"، "الحياة").

ب- كعملية، هو نشاط تكوين التصور ككيان.

٧- المفهوم:

معنى مركب يشير إلى كيان تجريدي ويحدد تعريفه.

٨- التأمل:

نوع من التفكير يمتد زمانياً امتداداً طويلاً نسبياً، حول موضوع صعب أو غامض أو ذى أهمية، ويكون جانب من التردد أو عدم القرار بارزاً فيه.

٩- الإدراك:

هو التوصل إلى تقرير بالذهن، وهو إما حمسى موضوعه شيء خارجى أو جسمى، وإما عقلى نتيجة للتفكير. ومجموعة المدركات هى المعارف أو المعرفة.

١٠- المشاعر:

جمع "شعور"، تجاوزاً، إدراكات تتم فى الذهن وتتميز بأنها غير محددة تماماً، ويشوبها بعض الغموض، ولا تتعلق على موضوع محدد تماماً، ومنها الانفعالات والعواطف بين أمور أخرى.

١١- المشيئة:

هى اختيار نهائى، وبعد قرار، حول أمر يتوقف على وحدى، ويكون فى مقدورى إنفاذه، مع قصد إخراجه إلى عالم الوقائع من حيث المبدأ.

١٢- حياة الذهن:

فيها كل ما هو شعور وتفكير وإدراك ومعرفة ووجدان ومشيئة.

وقبل الحديث عن جوانب نشاط التفكير، فإنه من المهم أن نشير إلى أن التفكير ليس عمليات وحسب، بل إن له مادة يعمل عليها هي الموضوع أو الموضوعات التي نفكر عليها، أو، على الأدق، التي ينصب عليها فعل التفكير، ثم ينتهى إلى مضمون نهائى. ولا بد للتفكير من موضوع، كالحرقى التى لا تعمل إلا وبين دفيها حبوب تطحن، وهذا ما نقصده من مبدأ "قصدية التفكير"، أي أن له بالضرورة موضوعا، أي أنه يتجه نحو موضوع مستقل عنه، وهو ما يظهر في قولنا "أفكر فى كذا". وبطبيعة الحال فإننا لن نحسم القول هنا في طبيعة هذا "الموضوع"، ولن نفصل الكلام فيما إذا كانت لفكرة هي دائما عن شيء، وما هو هذا "الشىء"، وما إذا كان يمكن أن نقول إن كل فكرة "تمثل" شيئا، وما الحال مع الفكرة المبتدعة تماما، كالنظرية العلمية أو الفلسفية أو الأخلاقية أو غير ذلك، وما إذا كانت هناك بالأحرى أفكار تمثيلية وأخرى وسائلية (وغير ذلك)، فكل هذا خارج عن دائرة بحثنا الحالى. وإنما يكفي أن نقول هنا إن موضوعات التفكير قد تكون إما مدركات لوقائع خارجية (ومادامت قد أصبحت مدركات فإنها تصير ذهنية بالضرورة)، وإما تجريدات قد تكون ذات أساس حسي أو من منتجات التفكير الخالص (ومنها الرموز الإصلاحية مثلاً، ومصطلحات العلوم غير ذات الصلة المباشرة بالعالم الخارجى، وغيرها)، وقد تتصل بها، على نحو أو آخر، منتجات الخيال المنظم المنضبط.

وفيما يخص أدوات التفكير، فإن الخلاف طويل حول صله اللغة بالتفكير، ويريد البعض أن يحد التفكير فيما تكون أدواته كلمات. وليس هذا بالموقف السليم، لأننا لا بد أن نفترض أن الكائن البشري الذي لم ينشأ في مجتمع إنسانى، بل عاش من البداية مع الحيوان، وهناك حالات محددة تنطبق عليها هذه الشروط، وإن كانت نادرة جداً، لا بد أن نفترض أنه كان يقوم "بالتفكير" من قبل أن يكتشفه بشر آخرون، ينقلونه إلى العيش في المجتمع الإنسانى، ويأخذون في تعليمه اللغة البشرية. كذلك،

—الباب الثانى————الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية—

فإن تجربة كل واحد تدل على أنه ليس دائماً يكون التفكير بالكلمات، وأيسر دليل على ذلك هو أن ترى صورته الشخص في ذهنك ولكنك لا تستطيع إلقاء اسمه إلا بعد جهد، أو أن تعرف الإجابة عن سؤال ولكنك لا تستطيع التعبير عنها على الفور فى كلمات. ولهذا، فإننا نقول بأن أدوات التفكير هى إما صور ذهنية ندركها إدراكاً مباشراً ويكون لها حضور مباشر أمام الذهن، وإما تجريدات، وهى كيانات مجردة من كل محسوس، فليست إذن صورة ما. وأبرز هذه التجريدات الرموز (ومنها كلمات اللغة كلها سواء أكانت طبيعية أم اصطناعية)، والتصورات الذهنية (ومنها مثلاً تصور "الحق" و"الكنب" و"الكمال" و"الطرح" و"التساوى" و"الرحمة" و"القاعدة"، وغير ذلك). ونضيف هنا اعتباراً ثالثاً لرفض الربط المطلق بين التفكير واللغة، وهو يقوم فى الانتباه إلى أن غاية التفكير العليا إنما هى "الفهم"، والفهم لا يظهر إلا على هيئة بصيرة، ومن غير المعتاد وضعه فى كلمات، لأنه يصعب ذلك بالفعل إن لم يكن غير ممكن على الإطلاق، فالفهم محض معنى ذهني. ولكنه من الصحيح، مع ذلك، أن قدراً كبيراً من محتوى العمليات التفكيرية يتم بالكلمات من حيث هى أغلفة للتصورات. ومن الضمني فى موقفنا هذا أن بعض مادة التفكير تأتي من المعارف التى نحصلها بشتى الطرق، لأن المعرفة هى الوجه الموضوعي للإدراك، سواء أكان إدراكاً لما هو خارجي أو لما هو جسمي أو لما هو ذهني. أخيراً، فإنه من المفهوم أن التفكير يحتاج إلى أداة لا غنى لها، ألا وهى خلايا المخ المختلفة.

ويظهر من خلال الكلام السابق أن التفكير ينحل إلى جنسين: تفكيرٌ فى المحسوسات وتفكيرٌ فى المجردات (أما إذا كان التفكير "فى" المحسوسات يتم بشيء من المجردات، والعكس بالعكس، أم لا، فإنه أمر آخر لا ندخل فى بحثه فى هذه العجالة). وفى داخل هذين الجنسين الكبيرين تظهر أنواعٌ عديدة للتفكير، منها:

- التفكير التقريرى (الإدراكي، حسياً كان أو تجريدياً).

- التفكير الإشكالي (الذي يصوغ الموقف على هيئة مشكلة).

- التفكير العلاجي (لحل المشكلات بأنواعها).
- التفكير الإنشائي أو الإبداعي (الذي يقدم تكوينات جديدة ذهنية لا تنتج عن مادة التفكير وموضوعاته مباشرة، ويتميز هذا النوع بارتباطه بالمعارف الموضوعية المنظمة وحياتها في العالم).
- التفكير التخيلي (وهو إبداعي هو الآخر، ولكنه غير وثيق الصلة بالمعارف الموضوعية، ويهدف إلى محض المتعة، ولعل أعظم حالاته حالة التفكير الشعري خاصة).

أما "أشكال" التفكير، فمنها التذكر، والتخيل، والافتراض، والاشتراط، والتساؤل، والتشكك، والتعلم، والتعميم، والتجريد، والاستنتاج بأنواعه، والبرهنة، والمقارنة، وغير ذلك، ولا ندخل هنا فيما هو أساس وما هو فرع بين هذه الأشكال وغيرها. وهناك تعريف قديم للتفكير يجمع هذا كله معاً، وهو القائل بأن التفكير حديث داخلي، ولكن يعييه أولاً أنه يقوم على افتراض أن أداة التفكير هي الكلمات، كما يعييه ثانياً أنه يوجه فهمنا للتفكير على أساس من نموذج "القضية" المنطقية أو "الجملة" اللغوية. ولا ندخل هنا في تعداد النماذج الممكنة التي نوجه على أساسها تفكيرنا في التفكير، فهناك النموذج السائد (وهو المسيطر على ما عرضناه من جانبنا في الفقرة السابقة) الذي هو النموذج البصري، ثم هناك نموذج الرموز، وربما نضيف إمكان ظهور نموذج التفكير بالكتل المعنوية التي تتحرك وتتفاعل ديناميكياً كموجات البحر، وربما كان هناك أيضاً نموذج التفكير بالمماثلة أو بالمقارنة، إلى غير ذلك، وإن كان هذا النموذج فرعياً وليس أساسياً. وقد غلب على التناول التقليدي النموذج البصري من جهة والنوع القريري من جهة أخرى، كما سارت أبحاث علم النفس الحديث على أساس من مفهوم "حل المشكلات". وفي هذا وذاك قصور كبير، لأن نشاط التفكير، الذي يتزامن مع أوقات بقطة الكائن

—الباب الثاني— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

الإنساني في نهاية الأمر، أشد تنوعا وأعظم ثراء من أن يرد إلى نوع واحد أو إلى شكل رئيسي. وإنه ليتبين لنا من خلال الاقتراب بعض الشيء من فحص نشاط التفكير أن إبداء الفروض أو خلق الأفكار أو القيام بعملية المقارنة، وكل ذلك على سبيل الأمثلة، يشكل جانبا ليس بقليل الشأن بين جوانب ذلك النشاط. كذلك، فإن ما ينتهي إليه التفكير لشاهد على تنوعات دقيقة شديدة التعدد، وهو ما يظهر في أفعال: أثبت، أنفي، أجزم، أؤكد، أرفض، أقبل، أرى، أظن، يبدو لي، أتوهم، أفترض، أعتقد، أومن، وغير ذلك. ومن المعروف أن نتائج التفكير كانت معيارا للتمييز بين نوعين: التفكير المنتج الموجه والتفكير الذي لا هدف له (على مثال أحلام اليقظة).

ونأتي الآن، بعد هذا الحديث السريع عن طبيعة التفكير وأدواته وأنواعه وأشكاله، نأتي إلى عملية التفكير ذاتها. وإذا اعتبرنا أن وحدات التفكير جميعاً إما أن تكون صوراً ذهنية أو أن تكون تصورات، وذلك بالمعاني التي حددناها من قبل، فإن أي تفكير سيكون ربطاً بين وحدتين أو أكثر، على أشكال هي كما يلي:

أ- ربط بين وحدتين مفردتين.

ب- ربط وحدة مركبة إلى أخرى مفردة أو مركبة، أو أكثر.

ج- استخراج وحدة مركبة من أخرى مركبة، أو من أكثر.

د- إقامة وحدات جديدة وإخالها في ترابطات جديدة.

ومن الواضح إن جوهر التفكير هو ربط وفصل بين الوحدات التفكيرية وخلق لوحات جديدة، أو قل إن في التفكير تمييزاً بين أمور وجمعا لأمر، ويتم ذلك على أشكال وعلى أنحاء لا نهاية لها عملياً. وإذا كان فعل "الربط"، أي إقامة الصلة، هو الفعل الجوهرية الأهم في التفكير، إلا أن الربط لا يتم إلا بين

—الباب الثاني— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

متعددات، ولذلك فإن التفكير لا يتم إلا بعد مرحلة تمهيدية ضرورية، هي مرحلة التمييز بين الوحدات التفكيرية. وهذا التمييز قائم على مبدأ التفرد الوجودي، لأن التمييز لا يتم إلا بين متفردات، وهو يقتضى المغايرة كذلك. ومع التمييز يكون هناك التصنيف والمقارنة والتقدير وغير ذلك من العمليات الفكرية الخاصة، التى يتنوع مضمونها تنوعا شديدا، حيث نميز فيما بين الأفكار وفيما بين الروابط وفيما بين الدرجات، إلى غير ذلك.

وتتكون الوحدات التفكيرية التى يعمل عليها التفكير إما: أ- بالتلقى، وذلك إما بالإدراك الحسى أو بالتعلم، وإما ب- بالتفكير على المتلقى، وإما ج- بابتداع وحدات جديدة تماما.

ولعل أهم ما ندركه من انتباهنا إلى عملية التفكير، بعد جانب الربط، هو أن التفكير في حركة دائبة لا تتقطع ولا تتوقف مادام انتباه الذهن قائما. فكان الذهن في التفكير يتقدم ويتأخر، ويستطلع ثم يعود على عقبه، وينظر من أمام ومن خلف، ثم ينتقل إلى فكرة أخرى أو إلى النظر من منظور مختلف أو إلى موضوع مختلف. وهنا تبرز ظاهرة جديرة بالاهتمام، وهي ظاهرة تحولات الأفكار، حيث أننا نلاحظ أن الفكرة ذاتها لا تكاد تبقى على حالها، وأحيانا ما تصيبتها تحولات هامة أو جوهرية، كشأن الشخص الإنسانى تستطيع أن تلبسه من الملابس ما لا عدُّ له، وأن تغير من هيئته على طرائق شديدة للتعدد.

لقد ركزنا، حتى الآن، على جانب الإعداد لتكوين الوحدات التفكيرية، أما تكوينها فعلا فلا يتم إلا بأفعال إيجابية خلاقة من جانب الذهن، يضيف فيها من لدنه أمورا وأمورا على المادة الموضوعية وعلى أفعال التهيئة مما يجعل من عملية التفكير عملية خالقة لجديد بالفعل، وليس مجرد عملية تسجيل أو نسخ أو مجرد ربط آلى. ومن أولى الأفعال الإيجابية، القرينة إلى درجة الخلق التفكيرى، أفعال

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

الانتقاء والاختيار بين الوحدات المعروضة وبين الروابط بأشكالها ودرجاتها وبين العمليات التفكيرية المناسبة بدرجاتها وتتابعاتها كثيرة التنوع. ويقوم من وراء الانتقاء والاختيار الموافقة والرفض أو تعليقهما. ثم يقوم الذهن في التفكير بالتعميم وبالتوحيد بين المتشابهات، كما يقوم بعملية التجريد للخصائص المشتركة على هيئة تصور ذهني خالص، وتدخل في كل هذا، بطبيعة الحال، جوانب من مساعدات التذكر والتخيل والمراجعة والنقد وغير ذلك.

لقد أردنا بهذا الحديث أن نؤكد على أن التفكير عملية متحركة فاعلية إيجابية وخالقة، وأنها ليست علي النحو الذي يتوهمه البعض أو البعض الآخر، وينقله عنهم أصحاب الأقلام الخاضعة: فلا هي كشأن وضع أفكار أمام الذهن كأنها تماثيل توضع على مسرح، ولا هي كشأن مجرد التالي لأفكار يؤدي بعضها إلى الآخر وكأنها كلها كالسلسلة الكبيرة المتصلة. فلا الثبات والجمود والقطعية بمناسب لإدراك طبيعة التفكير، ولا شكل الخط المستقيم المتصل كالسلسلة بمناسب كذلك. إن التصورات التقليدية للتفكير تصورات ميكانيكية في الأغلب، إن بسبب مفهوم قاصر عن التفكير يتخيله على هيئة وحدات خشبية تتلاصق أو تنفصل، أو بسبب مفهوم لا يقل قصورا ينظر إلى التفكير إما من زاوية المنطق أو من زاوية النحو اللغوي، غير مدرك أن للتفكير منطقا نوعيا مختلفا عن المنطق الصوري للقضايا، وعن التناول النحوي للجمل والعبارات. إن التفكير ليس عملية حسابية مبسطة محددة ذات اتجاه واحد، بل هو عملية معقدة وتفاعلية وكلية، وفيها تتفاعل جوانب الذهن جميعا، بدرجات مختلفة، ما بين الشعور والوجدان والعقل. ولعل من مصادر قصور بعض التصورات عن طبيعة التفكير الخلط ما بينه وبين المعرفة، وكأن بينهما مساواة، بينما الحق أنه إذا كانت كل معرفة تفكيراً، فإن بعض ألوان التفكير ليس معرفة، وهو حال التساؤل والتشكك، والافتراض كذلك إلى حد ما. وحتى إذا كانت بعض عمليات التفكير تنتهي إلى وحدات معرفية، فإن هناك

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

عمليات أخرى ليست معرفية بذاتها، من مثل المقارنة، وكل ما يدخل فيه قدر من القرار، من مثل التقدير والحساب والاختيار وخلق أفكار جديدة من حيث هو كذلك. ومن الصعب اعتبار الإنتاج الشعري معرفة، بينما هو نتيجة للتفكير الشعري من غير شك.

إن التفكير، في جوهره، إعادة تنظيم، إذن هو خلق ذهني في عملياته العليا. وحتى في عملية الإدراك ذاتها، حتى لو كانت إدراكا حسيا، فإن هناك جوانب خالقة، حيث يحدث وضع في سياق وانتقاء وإفراذ وتفسير وقرار. إن التفكير ليس مجرد ضم شيء إلى شيء، ولا هو تسجيل وحسب، ولا هو، من باب أولى، نسخ ذهني لعناصر حسية تأتينا من الخارج وتنطبع صورها على "شاشة" الـذهن السلبية، ثم يضم الـذهن شيئا منها إلى شيء آخر، فتخرج "فكرة". إن التفكير تنظيم وإعادة تنظيم، هو خلق ذهني. لذلك، فإن عمل التفكير ليس أحادي الجانب، بل هو بالضرورة متعدد الجوانب ومتعدد المستويات. فهلا نظرنا إلى عملية الفحص الذهني لأمر ما، حيث نرى الأفكار تأتي وتروح وتتحوّل وتتعدل، وحيث نضيف ونحذف، ونترك شيئا ثم نعاود النظر فيه، وسوف نجد عملية المداولة هذه عملية شديدة التعقيد دائبة التحرك، ولا يتدخل فيها العقل وحده، بل ربما يكون للعوامل الوجدانية وللمشيئة دخل فيها من هنا أو من هناك. إن "تجربة التفكير" ليست، في النهاية، بالأمر الذي يمكن تبسيطه ووضعه على هيئة حسابية أو ميكانيكية. ويكفي أن نضيف إشاره سريعة إلى عمليتين تفكيريتين خاصتين، هما عملية اكتشاف أفكار جديدة، وعملية إدراك الخطأ، لنتبين أن التفكير هو أبعد شيء عن البساطة وعن أحادية التكوين.

تعددية في الوحدات والعمليات، تغير شديد وحركة وصيرورة وتحولات، وتنظيم وإعادة تنظيم وخلق، هذه إذن أهم السمات التي نخرج بها من النظر إلى

— الباب الثاني — الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

ظاهرة "التفكير" البشري. إن بالتفكير يبتعد الإنسان مسافة، وأحيانا مسافة واسعة، عن العالم، ويخلق عالما جديدا، هو "عالم الفكر"، ولا يصبح مربوطا إلى هذا العالم الخارجى الموضوعى وحده، فضلا عن أن يكون مقيدا إليه كل القيد. إن التفكير إضافة بشرية إلى الوجود، بينما يعيش الحيوان، على ما يبدو، في الحاضر المباشر مقيدا إلى معطيات العالم وإلى مطالب جسمه. إن التفكير انعكاس على الذات، بخلاف المعرفة بمعناها الدقيق، فحتى أشياء العالم تتحول إلى تصورات ذهنية. ومن يتجاهل أن التفكير انطلاقا إلى الباطن واستقلال عن العالم، وأحيانا مجابهة له كذلك، يغيب عنه أمر جوهري من أمور الظاهرة الإنسانية. بل إننا لنقول إن التفكير قفزة فوق الأشياء، وخلق لعالم مخصوص يتميز به كل فرد إنساني (وهنا أيضا: تعددية وتعدد واختلاف)، عالمٌ أشياءه كيانات ذهنية شديدة التحول، كأن الحياة التفكيرية تيار متصل من التمرجات ذات الكثافة النسبية تظهر فوقه كيانات محددة هي الصور الذهنية والتصورات، وتنتج عن عملياته العامة والخاصة نتائج هي الأفكار. ويبدو أن علينا أن نحاول دائما إعادة تصور المنطق الخاص الذي يشير إلى الطبيعة النوعية المتميزة لعمليات التفكير، والذي لابد أن يختلف عن منطق صوري تقليدي، كان ظهوره إبداعا حقيقيا في عصره وفي حدوده، ولكنه تصور مخصوص جدا ومحدود جدا بحكم الافتراضات التي ينطلق منها، ومن أهمها أن التفكير يظهر في القضية، وأن النتيجة هي أهم ما فيه، فضلا عن التسوية بين التفكير والتعبير اللغوي وأخذ نماذج هذا لتطبيق على ذلك.

ماذا نستخلص من كل ما سبق؟ طالما أنني أنتقل من فكرة إلى فكرة ومن تصور إلى آخر، وأستطيع رفض الثاني لأنتقل إلى تصور ثالث، وطالما أنني أستطيع أن أقيم علاقة بين تصورين، وأن أصل تصورا بتصور آخر معين معروض أمام ذهني من بين عشرات التصورات، وطالما أنني أستطيع وضع هذه الصلة إما على شكل إيجابى أو على شكل سلبى، أو غير ذلك، وطالما أنني

الباب الثاني — الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

لستطيع أن أستنتج من عدد من الأفكار نتيجة ماء، بينما يستنتج غيري منها هي ذاتها نتيجة مختلفة، إذن فإن واقعة التفكير البشرى تشكل دعامة كبرى لإمكان الحرية، بل إنها لدليل عليها على مستوى عمل الذهن فيما يسمى بـ"عمليات التفكير". ذلك أننا، في واقعة التفكير، وفي التعامل مع التصورات بصفة خاصة، نجد التعدد والانتقال والتحويلات الطارئة على التصورات، ونجد الرفض والقبول والانتقاء واختيار شكل الصلة بين التصورات، واختلاف التصورات، أي بعبارة أخرى أقصر، نجد أنفسنا أمام تعددية عناصر عملية التفكير، وأمام تحولاتها وصيورتها (أي تغيرها، وهو تغير شديد أحياناً)، إما من حيث صلاتها بعضها مع بعض، من جهة، أو من حيث طبيعة الصلة التي يمكن أن يوصل بها تصوران مختلفان، من جهة أخرى. إذن، فإن الأسامين الوجوديين الكيبرين للحرية، أي التعدد والتغير، يعملان عملهما هنا أيضاً على مستوى نشاط الذهن في عملية "التفكير"، ثم يضاف إلى كل ذلك سمة جديدة تظهر على هذا المستوى الجديد الذي يتميز به الإنسان، ألا وهي سمة القدرة على خلق الجديد الذي لم يكن موجوداً بذاته في العناصر التي صنع منها، ونقصد بذلك القدرة على إظهار فكرة جديدة تماماً. وإن الأقدر على خلق الجديد لهو حر، لأن الخلق اختيار، ولأن تخصيص الجديد المختار لا يتم إلا برفض بدائل أخرى، وهو علامة على الحرية.

خلاصة

تتجلى في عملية التفكير الأسس الوجودية الكبرى، وخاصة التعدد والتغير، كما تظهر فيها عوامل الإدراك والاستجابة والاختيار التي تحدثنا عنها أثناء تناول الأسس الحيوية والذهنية السابقة، ثم هي يظهر فيها القدرة على خلق الجديد الذهني الذي لم يكن موجوداً بذاته من قبل، وذلك في فعل الربط بين أمرين على نحو

—الباب الثانى————الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية—

مخصوص. والخلق اختيار، واختيار عال، كما أن تخصيص الجديد المختار لا يتم إلا برفض بدائل أخرى. ومن هذه الجوانب كلها، فإن ظاهرة التفكير، وهى جوهرية لكل تكوين بشرى، تكون، بذاتها، دليلاً حياً على إمكان الحرية، التى جوهرها نشاط ينطلق ابتداء من اختيار بين بدائل، بل وأساساً لها، لأنه لا حرية بغير تفكير يتمثل فى استعراض عناصر الموقف وبدائل الاختيار، كما أن فعل الاختيار ذاته فعل تفكير.

الفصل السابع

التأسيس الحيوي السادس للحرية الإنسانية التأسيس اللغوي

إذا ظهر أن للتعدد والتغير، وهما المبدآن الوجوديان الكبيران المؤسسان للحرية، يخلان في تشكيل للظاهرة اللغوية، وإذا أضفنا أيضا أن "الاختيار" و"الخلق" هما سمتان للنشاط اللغوي، فإنه يمكن أن نقول إن اللغة ستكون دليلاً على الحرية من هذه النواحي الأربعة.

دليل أم أساس؟ ليس إبطرنا هنا في هذا البحث هو تحديد "الأسس" التي تبرر إمكان الحرية وتسمح بتحقيقها واقعا وأفعالا؟ وإن الأسس لنقوم، منطقيا، سابقة على ما تؤسس له، هذا بينما أن للحرية تتمثل، في النهاية، في سلوك وأفعال، فينبغي للأسس الحرية أن تكون قلزمة من قبل أي فعل، وهذا هو في الحقيقة شأن المبادئ الوجودية والحيوية والذهنية وشأن نشاط التفكير جميعا، فهذه المبادئ سابقة على أية ممارسة للحرية، ولهذا فإنها تستحق حقا تسمية "الأسس". والآن، فإن للنشاط اللغوي مجموعة من الأحداث، ونظرا لضرورة توافر شرط "القصد" فيه حتى يكون هو ما هو، فإنه يصبح على الصحيح مجموعة من "الأفعال" الصادرة قصدا عن كائن إنساني يستخدم اللغة، ومادامت اللغة مجموعة من الأفعال فإنها لا تصير "أساسا"، بل "مؤسسا"، حيث إن الأساس هو ما يأتي قبل الفعل، وكل ما نستطيع أن نصل إليه هو أن نقول إن النشاط اللغوي أفعال تقوم على الحرية وتتجسد فيها الحرية، وتصبح هكذا، على الأقل، "دليلا" على الحرية، وليس أساسا لها.

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

نعم، هذا حق. اللغة دليل على الحرية. والفرق بين الدليل والأساس هو أن الدليل إثبات وبيان وبرهان على شيء ما، فهو إظهار وإيضاح وتأكيد، هو أمر إضافي، وليس هكذا الأساس: فالأساس هو ما لا يتقوم الأمر إلا به، فهو شرط جوهري لقيامه، وهو يقوم، منطقياً على الأقل، سابقاً عليه، وله على كل الأحوال استقلال عنه. وهكذا، فإذا أردنا الدقة فإن علينا أن نقول إن الظاهرة اللغوية دليل على الحرية وليست أساساً لها. ثم نضيف هذا الاعتبار: إن استخدام اللغة ليس أمراً فطرياً يقوم به الكائن البشري على كل الأحوال، وهو حال التفكير مثلاً (الذي هو عندنا نشاط ابتدائي تلقائي وطبيعي وليس فعلاً مركباً في هيئته الأولى)، حيث إن علماء اللغة يستنتجون، من الحالات التاريخية النادرة المسجلة، أن الطفل البشري إذا تجاوز الثانية عشرة من عمره ولم يكن في جماعة تلقنه لغتها، فإنه لن يستطيع استخدام أية لغة من بعد هذه السن حتى لو أصبح يعيش في جماعة لها لغتها (ورغم وجود مراكز مخصوصة للكلام في المخ، على ما هو معروف). إذن، فإن النشاط اللغوي ليس سمة لصيقة بتكوين الإنسان الفرد من حيث هو فرد، بينما القدرة على التفكير هي كذلك، وبالتالي فإن اللغة أقل رتبة من التفكير في دلالتها على ما هو جوهري وعام وشامل، وهو شأن ما عندنا وتعرضنا لبيانته من أسس وجودية وحيوية وذهنية وتفكيرية.

ورغم كل ذلك، ويعد تردد وتكبر طويلين، رأينا أن نضم اللغة إلى التفكير، وأن نضع النشاط اللغوي، الذي هو تنتمه للنشاط التفكيري، ضمن مؤسسات الحرية، مع إثبات الاعتراضين المشار إليهما، والتأكيد على أن اللغة دليل في المحل الأول على الحرية. ولكن عمومية الظاهرة اللغوية في كل الجماعات الإنسانية، وعند الأفراد الإنسانيين "العاديين"، وقدرتها الإيحائية العظيمة على إمكان الحرية وعلى تحققها بالفعل معا (وذلك ما دمت أستطيع أن أنطق "نعم" أو "لا" أو "بشرط")، كل ذلك يبرر، مع شيء من التجاوز، أن نعدّها ضمن أسس الحرية. ولنقل بعبارة أخرى: إن الدليل الذي يتمتع بدرجة قصوى من الشيوع والعمومية والجوهرية والنموذجية يتحول، من وجه ما، إلى أساس.

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

إننا سنحاول، في الفقرات التالية، إظهار أن مبدأً للتعدد والتغير وما يتفرع عنهما، وكذلك سمّا الاختيار والخلق وما يتصل بهما، تتجسد جميعاً، على أنحاء ودرجات، في النشاط اللغوي، بحيث يظهر فيه التفاعل والتكون والاعتماد المتبادل والتحول والتفرد، إلى جوار عوامل القبول والرفض والمشية، وغير ذلك. فكان للغة هي الوعاء الأخير، بعد التفكير وقبل الفعل، بل هي ذاتها فعل، الذي تتفاعل فيه أو تتجاوز وتختلط سائر المبادئ المؤسسة للحرية التي عدناها خلال هذا البحث. نعم، إن اللغة لعالم يضاف إلى للعالم الطبيعي. وإذا كانت الحرية تتجلى أحياناً في التعبير اللغوي، وهو تفكير وفعل معاً، فإن ملاحظتنا أن كل أحد يمتلك، على التساوي، ناصية التعبير اللغوي تؤدي إلى إثبات أن اللغة يمكن أن تكون النشاط الذي يجلب إلى كل أحد حداً لئلى من الحرية، مادام، على الأقل، يستطيع أن ينطق بشفتيه: نعم أو لا، ومن هذا الجانب يمكن اعتبار النشاط اللغوي مؤسساً للحرية. وأليس من المناسب، في هذا المقام، أن نلاحظ أن النظم السياسية الاستبدادية، التي تجعل من أفراد مجتمعاتها "عبيداً" على نحو أو آخر، تربي هؤلاء الأفراد على أن يقولوا وحسب نعم، نعم ؟

إن اللغة عالم فسيح، ودراستها تخصص دقيق، ونحن هنا لا نتحدث عن "علم اللغة"، بل عن اللغة، ولا نتحدث عنها حديث أهل الاختصاص، بل حديث الملاحظ المنتبه والذي يهتم بهذه الظاهرة العامة، التي تفرض نفسها على الجميع، ومن زاوية الموضوع الذي نحن بصدده هنا، وهو تأسيس الحرية. ومن المهم أن نشير إلى أننا لن نصطنع اصطلاحاً معيناً من اصطلاحات أهل الاختصاص، وإن نهتم، مثلاً، بالتوقف عند التمييز بين اللغة واللسان، وبين الكلام والقول، ولن نتبع مدرسة معينة في استخدام اصطلاحات من قبيل "تركيب" و"نظام" و"وحدة" و"عنصر" و"معنى" و"دلالة"، وغير ذلك. وقبل الحديث عن صله للغة بالحرية، نقدم أولاً ببعض النظرات العامة عن الظاهرة اللغوية.

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

ما أكثر التعريفات التي قدمها أهل الاختصاص عن اللغة، وهي تختلف، بالطبع، فيما بينها، ولكنها متكامل، لأن كل تعريف ينظر إلى اللغة من زاوية خاصة، وإن كانت هناك بعض التعريفات التي تجاهد في سبيل الوصول إلى نظرة شمولية. ولا ترمى التعريفات الجديدة بتلك القديمة أرضاء، فلا يزال تعريف ابن جني للغة أنها: "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم" قويا معبرا عن شيء من جوهر اللغة، وقد تريد أن تمتد به ليكون أن اللغة أصوات اتفاقية بين جماعة أو أخرى للتعبير عن الحاجات والأغراض، وقد تؤكد أنها أصوات محكمة بنظم، وقد توغل لتقول مع القائلين: "هي نظم من العلامات الاصطلاحية ذات الدلالة الاصطلاحية"، وإن اللغة نظم علم، يتكون من أنظمة فرعية هي النظام الصوتي وذلك للصرفي وذلك للنحوي وذلك للدلالي. وقد تريد أن تقابل ما بين اللغة والتفكير فتقول، مع للبعض، إن اللغة تعبير خارجي صوتي عن مضمون ذهني بلطني، وقد توجز فتختار قول القائل: هي كلام يحمل معنى. وقد تريد التفصيل فتنبه مع للبعض الآخر إلى أن اللغة إنتاج للكلام وتلق له معاً، فالقائل والمستمع (وهما أسبق من الكاتب والقارئ) يؤرثان متكاملتان وضروريتان معاً للنشاط الكلامي. وقد تحدد للتلقي بأنه للفهم، وقد تريد أن تؤكد مع الجميع أو يكاد على أن أصوات اللغة مجرد أصوات لا معنى لها بذاتها، فالأصوات، كما يقول بعض العلماء، مادة للغة وهي رموز إلى أشياء ومعاني، وأن "الرمز"، وهو غير العلامة (وإن كان كل رمز علامة)، يستلزم وجود طرفين ورسالة وقصد وتلق وفهم. وقد تعود إلى للمحيط الاجتماعي لتقول إن اللغة تعبر عن تجربة ما، وهي قد تكون تجربة فردية أو تجربة جماعية، أو كليهما معاً. وقد تقول، مع بعض أهل الاختصاص، بغير كل هذا أو بما يضاف إليه، بحيث يتضح أن اللغة، بالفعل، عالم كبير متسع، وربما يبقى فيها، دائماً، شيء وأشياء تغيب عن ذهن هذا أو ذاك.

من الواضح أنك تستطيع أن تصنف تعريفات اللغة بحسب ما يريد كل تعريف أن يركز عليه: فهو إما مصدر للغة أو عناصرها أو تكوينها أو وظائفها، وغير ذلك. وفيما يخص الوظائف، وفيها تدخل الأهداف، فإنه ينبغي أن نميز ما

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —————

بين وظيفة الإبانة أو التعبير، ووظيفة الإيصال والإخبار والإقحام، ثم وظيفة "الفعل" بالمعنى الدقيق، كما في حكم القاضي، وفي اتفاق المتعاقدين وغير ذلك. إن اللغة، في نفس الوقت أو حيناً بعد حين، أداة تعبير وأداة تفاهم وتوصيل وأداة عمل، وهي في كل الأحوال أداة تأثير. وقد يضيف للبعض وظيفة معرفية للغة حين يقولون إنها أداة لتحليل التجربة البشرية عند قوم ما، أو حين يقول بعض آخر إن اللغة، بكلماتها وتراكيبها، هي تصنيف لكائنات العالم وأشياءه وأحداثه وعلاقاته وتفاعلاته، فهي المقابل الذهني والصوتي، معاً، للعالم.

وربما أشار حديث السطور السابقة الموجز، بعض الإشارة، إلى شيء من خصائص اللغة. فاللغة كأنها "وعاء" للفكر، كما أنها إطار السلوك في المجتمع في الأغلب، حيث يندر أن نرى سلوكاً اجتماعياً بغير تعبير لغوي أو إشارة إلى تعبير لغوي. وتثير العلاقة بين اللغة والواقع الخارجى، أي العالم الموضوعي، تساؤلات جدية واختلافاً في النظر له مغزاه: فهل للغة "تمثيل" للواقع أم "مرآة" له ؟ أم للغة عالم مبتدع وتقف في مواجهة العالم، حتى إنها ، أحياناً، تريد، أو تستطيع، حجبها وأخذ مكانه، ليعيش أفراد المجتمع للناطق بها في إطارها هي وليس في إطار العالم، ولها الحرية من بعد ذلك في خلق كيانات من صنعها تضيفها إلى العالم وتكسيبها أهمية. أعظم من أهمية أشياءه، وتهيبها أولوية عليه أحياناً ؟ أم أن اللغة لا تتصل بالعالم أي اتصال، وعلى هذا النحو أو ذاك، إلا من خلال التجربة البشرية ؟ وهو ما يثير العلاقة بين اللغة من جهة والعقل والتفكير ونشاط الذهن في الشعور والوجدان والمشئنة بعامة من جهة أخرى: فهل هي علاقة تمثيل أم علاقة تطابق أم علاقة تدخل حيناً وتخرج حيناً آخر ؟

وأياً ما كان الأمر، فإن للغة إنتاج اجتماعي، وكل لغة معينة، أنتجتها أو اتخذتها جماعة معينة، هي كيان فريد له فردية مخصوصة، وهي تعبر عن فردية الجماعة التي تستخدمها، في مواجهة الجماعات الأخرى. وهكذا الحال أيضاً مع لغة كل فرد منا: هي كيان مفرد مميز، وهل منا من لا يستطيع أن يقول ذلك عن لغة طه حسين ؟ هذا التفرد والتميز هما نتيجتان لكون اللغة كأنها كائن حي، بل

— الباب الثاني — الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

يقول البعض إنها بالفعل كائن حي، ولهذا فإنها تحى وتتطور وتتغير وتشيع وتموت. ويرى بعض العلماء أن الجماعة تقوم كل يوم وكل لحظة 'بالخلق المستمر' للغة، أو بصنعها، من خلال استخدامها. ومادامت اللغة أشبه بالكائن الحي، فهي تتمتع بالمرونة أو هي قد يصيبها التحجر، وكان على لساننا، أو على حافة الفكر أو القلم، أن نقول إنها تتمتع بالذكاء وبالقدرة على التكيف وعلى الاحتفاظ، من ثم، بالحياة وبالذاتية، أو هي قد تفقد هذه السمات فيغمرها الغزو أو يهدأ الإهمال. وقد توقّف الجميع أمام ظاهرة اختلاف اللغات البشرية، وأحيانا ما يصبح هذا الاختلاف، وجهل المرء بلغة المجتمع أو الفرد الغريبين، حاجزا بين الطرفين، ويكون لكل منهما عالمه، هذا بينما أن الأصل في اللغة أن تكون أداة للفهم المتبادل، وإن كان البعض يعدل من هذا التقرير ليقول: إنما اللغة تولدت من الحاجة إلى الفهم المتبادل. وهذا الاختلاف قائم ليس بين اللغات وحسب، وإنما كذلك بين اللهجات في داخل اللغة الواحدة، وبين أنواع معينة من استخدام اصطلاحى لنفس مكونات اللغة بين فئات وطوائف، حتى نصل أخيرا إلى لغة خاصة بى وبك وبهذا الطفل وبأخيه. وهكذا ننزل من التعدد إلى التفرد حتى الاختلاف الشديد.

وإذا تركنا الآن ميدان العموميات الواسعة هذه، وجئنا إلى فعل الكلام من حيث هو حالة متعينة، فسوف نجد أيضا علامات للتعدد والتغير والاختيار والخلق والتفرد وغيرها. ونحن نعرف التقسيم التقليدي للكلمة إلى اسم وفعل وحرف، وهناك من يقول إنما الكلام حروف ومقاطع وكلمات وتعبيرات وجمل، وفي داخل كل قسم تصنيفات، أو قد يقول البعض الآخر إن الكلام يتكون من وحدات صوتية ووحدات صرفية وتعبيرات، وهي ما يقابل ما نسميه بالحروف والكلمات والجمل على الترتيب. والحاصل أن الكلام يتكون من وحدات بينها تمايز وتفرد، وهذا التمايز وهذا التفرد هو الذي يجعل الكلام هو ما هو. وهكذا يصبح التفرد، فضلا عن مجرد التعدد، ضرورة مطلقة. وإذا كان الصوت الإنساني هو مادة الكلام

— الباب الثاني — الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

بعمامة، إلا أنه يتعين في حروف بأعينها، وهذه تختلف عددا ونطقا بين لغة وأخرى، حيث لهذه أربعة وعشرين صوتا مثلاً ولتلك أربعة وثلاثين، وقد تنزوي ثلاثة منها، أو أكثر، في زاوية للنسيان. ومن هذه الأصوات تأتي الحروف، التي لا بد أن يكون لها ترتيب معين وتقال مخصوص، وفي هذا كان الجاحظ يقول: "لا تكون الحروف كلاما إلا بالتقطيع والتأليف"، ثم يقول بعض المحدثين: إنما يتكون الكلام من وحدات ذات ترتيب معين، ولكل وحدة شكل صوتي ومعنى. وقد تكون أمامنا نفس الوحدات، ولكن تغيير الترتيب فيما بينها يقدم لنا الوسيلة لإنتاج جمل شديدة للتنوع، ومثال ذلك وحدات: قتل، الصيد، النمر، حيث يمكن أن تنتج منها: "الصيد قتل النمر"، "النمر قتل الصيد"، "قتل النمر الصيد"، "قتل الصيد للنمر"، "قتل النمر للصيد" وغيرها، هذا فضلاً عن أن يكون الكلام مبنياً للمعلوم أو المجهول، إثباتياً أو استفهامياً أو تعجبياً، الماضي أو المضارع أو المستقبل ... الخ. إننا هنا بإزاء مبدأ التعدد ومبدأ للتغير على أشكال مختلفة.

ثم إن لدينا ثنائية اللفظ والمعنى، أو الشكل والمضمون، ومن المفهوم أن لكل مضمون شكلاً يلائمه، ولكل شكل ملائم طريقة خاصة في التعبير عن المراد. ومن جهة أخرى، فلا مضمون ولا دلالة إلا في سياق. وحيث إن الحياة متجددة، والصيغ اللغوية عادة ما تكون منقولة عن السلف المباشر أو غير المباشر، فضلاً عن كون اللغة كيانه خاصاً له قوانينه الخاصة، فإن كل تعبير قد يكون محلاً لصراع، خفي أو غير خفي، بين الحاجات التواصلية الجديدة وسيطرة العناصر التقليدية في اللغة. ولهذا كله، فإن العلماء انتهوا إلى أن عملية الكلام هي عملية أشد تعقيداً مما نظن، وأنها تتطلب عمليات عقلية شديدة للتعقيد. ولا يتطلب الكلام مشاركة "عقلية" وحسب، بل إنه ربما تكثرت في تشكيله عناصر وجدانية وشعورية على نحو أكثر قوة وتأثيراً مما نظن، ويكفي أن نشير إلى ضرورة توافر شرط للقصد لكي يكون النطق البشري "كلاماً" (في مقابل تقليد اللبغاء أو هذيان المجنون

—الباب الثانى— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

أو أصوات للوليد)، ولا يكون القصد عقليا وحسب، وعلى أساس القصد يتم اختيار العلامات أو الوحدات الكلامية المناسبة.

وقد أرادت بعض المدارس اللغوية أن يكون الكلام مجرد "استجابة" أو "رد فعل" على مثيرات أو منبهات، وفي الكلام شىء من هذا من غير شك، ولكن في الكلام أيضا إنشاء وإبداعا وخلقا وإضافة جديدة تنتج عن إبتدار الكائن الإنسانى للفاعل للصانع المستطلع. ثم إن الكلام ينتجه قائل، وهو يتوجه به إلى مستمع، فننتقل من مجال ردود الأفعال إلى مجال التفاعل والتواصل والتكامل، ولا يقل النشاط الاستقبالي للمستمع أهمية عن نشاط القائل الإنتاجى. (سبق أن رأينا عند الحديث عن التعدد أنه يؤدي إلى الاختلاف ويدعو إلى الالتقاء معا). إن الكلام قدرة قد تستعمل، وقد لا تستعمل، وذلك نتيجة لقرار بالمشيئة. وحين يصدر للكلام فإن للمستمع أن ينتبه (ينصت) أو ألا ينتبه، أن يهتم أو ألا يهتم، أن يرد أو ألا يرد. والخلاصة أن الكلام ليس مجرد "رد فعل"، بل هو "فعل" بالمعنى القوي للكلمة، وقد قيل إن اللغة سلوك، والكلام حدث يحدثه الكائن الإنسانى قصدا. ومما يدل على جانب الابتداع، فيما لاحظ بعض العلماء، أننا في التواصل اللغوي نعني شىئا غير ظاهر (المعانى) بوسيلة شىء ظاهر (الأصوات)، ثم يتدخل اختيار التنعيم للمعين وللنبرة المعينة، ثم إننى قد ألجأ إلى الإطالة أو إلى الإيجاز... إلى غير ذلك. وفي كل هذا تتدخل في "فعل" الكلام و"إنتاجه" عوامل شديدة الاختلاف، من العوامل للذهنية التي أشرنا إليها إلى الذاكرة والانتباه والدوافع والمعارف العامة والخاصة والاعتقادات والتفضيلات، وحتى راحة الجسم وتعبه يخلان في الميزان، بل قل فى مصنع الإنتاج.

لقد أشرنا إلى بعض مظاهر التعدد في اللغة، ويشير بعض الباحثين إلى أنه تقوم في داخل نفس اللغة أنظمة فرعية، منها لغة الأم واللغة الثانية، ولغة الحديث ولغة الكتابة، وغير ذلك. ولكن ربما كان أقوى ما يدل على التعدد للجوهري هو

الباب الثاني ————— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

تعدد الضمائر، وخاصة ما بين أنا وأنت وهو، لأن كل شيء بشرى ينتج عن العلاقات الممكنة بين هذه الدوائر الثلاث. ثم لا ننسى أنني أستطيع أن أعبر عن نفسي في أكثر من لغة، في دخل لغتي العامة، وفي خارجها، وإذا طبقنا هذا على الجميع، نصل إلى ما يسمى "بالفوضى اللغوية"، ومن الطريف أن إطلاق الحرية يصل هو الآخر إلى ظاهرة مقابلة. أما الوحدات الدلالية في داخل كل لغة، فإنها في الواقع ذات عدد مفتوح وغير قابل للحصر. إن كل شخص لديه قائمة بالكلمات، وهي قائمة تطول عند هذا وتقصر عند ذلك، وهو يقوم بالاختيار من بينها بحسب ما يتوافق مع حاجات التواصل لديه من جهة، ومع المعنى المعين للمراد ليصاله من جهة ثانية، ومع الموقف الذي يوجد فيه وفي إطار السياق اللكي المعين من جهة ثالثة. ومن المفهوم تعدد أنواع الجملة واختلاف طرائق التعبير وتتنوع الحالات التي يكون فيها للمسند إليه والممسند في كل جملة. كذلك، فإن بعض العلماء نبه، في مقابل النزعات الميكانيكية، إلى أن المثير للواحد قد تتعدد الاستجابة بإزائه وتختلف لاختلاف قويا باعتبار عوامل متعددة. وإذا كانت اللغة أداة تواصل، فإنه أحيانا ما تضيع بعض المعاني التي يراد نقلها في تلك المسافة القائمة بين إنتاج الكلام وتلقيه وفهمه. ولعل من نتائج النظر إلى الكلام من حيث هو "رسالة" تأكيد إمكان الاختلاف ما بين المقصود عند الإرسال والمفهوم عند التلقي. إن الإمكانيات اللغوية لانهائية، وعلى الرغم من أن المؤدي الفعلي محدود إلا أنه شديد للتعدد والتنوع. ونعود، من هذا الباب، إلى تشبيه اللغة بالعالم واسع الأرجاء للزأخر بالإمكانات.

وفيما يخص التغير، فإن أي قول يدل على وضع زمني معين، ومن قال للزمان قال التغير، وكل لغة تدل على الماضي والحاضر والمستقبل، والمستقبل مفتوح دوما من حيث هو إمكان. وفي داخل اللغة ذاتها يقوم التغير، حتى لقد قال بعضهم: "تتغير كل لغة في كل لحظة"، ونكاد نقول إلنا نشاهد، دون أن نتحقق تحقفا واضحا، ذبول كلمات وموت أخرى ونشأة أخريات. وفيما يخص القائل، وهو أكثر حرية من المستمع بكثير، فإنه قد يبدأ بالكلام، ويمكنه أن يتوقف، أو أن

الباب الثاني — الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

يمضي في أي اتجاه مختلف، ثم إن استخدام التنعيم والنبر يؤدي إلى تغيير ملحوظ في مضمون الرسالة المقصودة. أما عمليات التقديم والتأخير بين وحدات الكلام، فإنها أمر ظاهر، وتؤدي إلى تغييرات ظاهرة في الدلالة.

ثم نأتي إلى جانب الاختيار المستمر الذي يقوم به المتكلم بإزاء سائر جوانب عملية الكلام ومكوناتها، من أصوات وحروف معينة وكلمات وصيغ وغير ذلك. إن الوحدات المعروضة أمامنا شديدة التنوع، وعلينا دوماً أن نختار الوحدات المناسبة للمعنى والموقف والسياق، وحسب الوظيفة التي نريد التأكيد عليها. إن نفس المعنى يمكن التعبير عنه بتركييب عديدة وبألفاظ مختلفة، وعلينا دوماً الاختيار، وأحياناً ما نسيء الاختيار، فنلقي الاستهجان أو يصب علينا من العواقب ما لم نكن نرتجى. إن من نتائج الاختيار المتسق على نموذج معتاد أن يصير للبعض منا أسلوب متميز، ولكن الحق أن لكل كائن بشري متكلم أسلوبه الخاص في الكلام، ولا اختيار بغير قصد وقرار ومشئئة.

ولكن جانب الخلق والابتداع في النشاط اللغوي أهم بكثير في دلالاته على الحرية، لأنك هنا تنشئ إنشاءً عالمياً جديداً. ونقصد بالخلق اللغوي إنتاج كيانات لغوية جديدة من قبل القائل وعلى سبيل الفاعلية والإيجابية. وفي الحق، فإن الخلق اللغوي درجته الأولى هي الاختيار. وفي الاختيار انتقاء، والانتقاء خطوة على سبيل الخلق. ويقول بعض أهل الاختصاص صراحة: "لدي الإنسان مقدره هائلة على الخلق والابتكار، أي خلق جمل جديدة وفقاً للمواقف التي تتطلب هذه الجمل". وربما يظهر هذا الجانب في قدرة المتكلم على إصدار قول جديد لم يكن يتوقعه المستمع، ولعل جانباً من تأثير الشعر العظيم يقوم في هذا. إن الخلق يقوم على أساس من القدرة على "التأليف" و"التركيب" ابتداءً من وحدات شبه محايدة موجودة مسبقاً. إن الإنشاء اللغوي خلق إنساني. وألا يتميز الإنسان المتكلم بشيء عن جهاز المنياح المتكلم هو الآخر؟ ومن الواضح أن في القول بالخلق اللغوي نفياً لنظرية تقليد الطبيعة كأصل للغة، من جانب، ولنظرية اعتبار اللغة هبة من جهة ما

—الباب الثاني— الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية —

للإنسان، من جانب آخر. ويشير بعض أهل الاختصاص إلى أن الجانب الإبداعي في اللغة يتجسد في أن اللغة نظام اتصالي يتميز بإمكانية تركيب إشارات جديدة وتفسيرها، أي إشارات لم تولجها من قبل، وهذه الإشارات لا توجد في قوائم سابقة جاهزة محددة، فالنظم اللغوية تمكن مستخدميها من تركيب أقوال كثيرة لم يسبق سماعها أو قراءتها من قبل. ويضيفون، من جهة أخرى، وكما رأينا منذ قليل، أن من مظاهر الإبداع اللغوي أن اللغة تستخدم وسائل محددة (الأصوات) في التعبير عن أمور غير محددة (الدلالات). ثم يظهر الخلق والإبداع أيضا من جهة مختلفة: أن لكل نظام لغوي طريقته الخاصة في تصنيف أشياء العالم وتصنيف العلاقات والروابط بشرية كانت أم غير بشرية. إن هذا التصنيف المتميز للمفرد لكل لغة يؤكد أن كل لغة تخلق لنفسها عالما غير للعالم، أو هو للعالم الموازي، وأحيانا ما تسجن نفسها ومتكلمها فيه (حاول عربي باشا الانتصار على الجنود الإنجليز في معركة التل الكبير، بعد خيانة من بعض عربان الصحراء المجاورة، بإشهاد الأدعية). في شأن عملية التصنيف هذه يقول البعض: "إن لكل لغة تنظيمًا خاصًا بها لمعطيات التجربة". ولعل من أعاجيب الخلق اللغوي أنك عن طريق وحدات منفصلة ومتباعدة ومتنوعة المصدر تستطيع أن تكون نسيجا متصلا متسقًا جديدًا فريدًا يختلف نوعياً عن مكوناته، ويؤدي إلى إنشاء تأثير مبتدع عند المستمع أو المتلقي. إن الحقيقة هي أن كل جملة ذات معنى هي خلق كامل يضاف إلى العالم.

تعدد وتغير، واختيار وخلق: هذه المبادئ وتلك السمات، التي تلازم الحرية، ولا تكون الحرية حرية إلا بها، تتمثل أعظم تمثيل في النشاط اللغوي الإنساني. وبهذا تكون اللغة، وهي من هي عمومية وشمولا وحضورا في التجربة الإنسانية، سندا جوهريا للحرية، ودليلا قويا حاسما على إمكانها وعلى تحققها ابتداء من فعل القول ذي المعنى، حتى ولو كان: نعم أو لا. وربما لم يكن من المصادفات أن الإنسان، وهو الكائن الطبيعي الوحيد الحر، هو الكائن الوحيد ذو اللغة. ولا نظن أن الأمر متعلق وحسب بالقدرة على الاختيار بين متعددات، ولا على التأليف

—الباب الثانى————الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية—

الفريد بين وحدات متباينة، بل هو يتعلق كذلك بالذاكرة التى تميز الإنسان عن الحيوان، على ما يبدو، ونقصد الذاكرة المنظمة المطردة النمو، لأنه ربما استطعنا أن نقول إن الحيوان متعلق بحاضره وبما يحتويه على نحو مباشر (وربما لو لم يدرك الشمبانزي العصا مباشرة في الموقف الذي كان فيه لما فكر في البحث عن عصا يمد بها استطالة جسمه ويده)، أما الإنسان فتؤثر ذاكرته في فعالية أنشطته جميعاً: وهل هناك من لغة بغير ذاكرة ؟ إن الذاكرة تفتح لنا أبواباً من الحرية، لأنها تجعلنا نطل على نوافذ أرحب من المتحدات والمختلفات، وتوفر لنا عناصر متنوعة لتراكيبات لغوية جديدة لم تخطر من قبل على قلب بشر. إن اللغة ذاتها من سبل الحرية: وهل يقول الشاعر شعراً إلا وهو حر ؟ وهل الخيال الشعري إلا دليل الاختلاف والخلق وابتداع عالم متكامل مختلف عن العالم ؟

خلاصة

الظاهرة اللغوية، إذا لم تكن مؤسساً، بالمعنى الدقيق، لحالة الحرية، إلا أنها دليل قوي على قيام الحرية بالفعل، وليس فقط على محض إمكانها. وهى دليل على الحرية نظراً لتحقيق مبدأى التعدد والتغير الوجوديين الكبيرين فى كل جوانبها، أي جوانب الظاهرة اللغوية. ولكن جانب الخلق والابتداع فى النشاط اللغوى أهم بكثير فى دلالاته على الحرية، لأننا هنا نقوم بإنشاء عالم جديد ابتداء من اختيار عناصر معينة اختياراً متفرداً متميزاً. والحرية فى النهاية هى إقامة قصيدة لجديد. إن النشاط اللغوى دليل عظيم على قيام الحرية بالفعل، لأنه مجلى للتعدد والتغير والاختيار والخلق جميعاً.

الباب الثالث

نتائج مبادئ التأسيس

على طبيعة الحرية

وحدودها والقيود عليها

الفصل الأول

نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية

أولاً: نتائج مبدأ التعدد

- ١- لا شيء إلا في كل، إذن الحرية تكون يوماً في موقف متعدد الجوانب.
- ٢- لا حرية إلا في موقف متعدد الأطراف والعلاقات والعوامل.
- ٣- في هذا الموقف تكون هناك على الأقل: ذات إنسانية، ومطلب أو مسألة أو مشكلة، ودوافع وأهداف وأسس للتفضيل، وأمور أو أشياء أو موضوعات تقع خارج الذات (في الجسم أو في العالم).
- ٤- الإنسان، من حيث هو كائن يقع ضمن محتويات العالم، هو كائن طبيعي، وبالتالي فهو موضوع أمام الآخرين ولهم ولأشياء العالم وأحداثه، وموضوع بالتالي لحرية الآخرين. الإنسان فاعل ومنفعل.
- ٥- من مظاهر التعدد تلك المسافة القائمة بين الإنسان والأشياء من جهة، وبين الذهن والجسم في داخل الإنسان. هذه المسافة تعوق التأثير المباشر والكامل للإنسان على ما هو خارجه، وللذهن على الجسم، وهو ما يجعله يضطر إلى استخدام وسائط في مباشرة الحرية.
- ٦- التعدد، مضافاً إليه التغير، يسمح بتعديل اتجاه الفعل الحر، بل وبتغيير الأهداف إلى درجة أو أخرى.
- ٧- تعدد الحواس يجعل من الممكن تعدد الإدراك الحسي لنفس الأمر، من حيث النوع (بحواس مختلفة) ومن حيث الدرجات (بنفس الحس)، وهو ما يفتح

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

الباب أمام حرية الإدراك الحسي في اختيار طريقة دون أخرى. ثم إن نفس الشيء ندركه إدراكا متعددًا إما بنفس الحاسة أو بحواس مختلفة. إن مجال الإدراك لهو من أهم مجالي ممارسة الحرية.

٨- تعدد أجزاء للجسم الإنساني يفتح الباب واسعًا أمام إمكانات تعدد أشكال للحركة بأنواعها، ولكننا، في كل موقف معين، لا نتخذ إلا شكلًا معينًا للحركة والهيئة، أي أننا، وبفعل التعدد ذاته، "مضطرون" دومًا إلى الاختيار بين أشكال الحركة والهيئة، وهذا الاختيار، "الاضطراري"، هو نوع من ممارسة الحرية. من هذه الناحية فكأننا "مضطرون" إلى ممارسة الحرية.

٩- التعدد المكاني يسمح بالحركة المتعددة الاتجاهات.

١٠- التعدد الزماني يسمح بتأجيل الفعل أو إعادته.

١١- التعدد الزماني يؤدي إلى إمكان وجود "الغد"، وهذا نفسه يسمح بتوسيع آفاق إمكانات الفعل، وربما يأتي الغد بحرية أكبر.

١٢- التعدد يؤدي إلى الثراء، والثراء، بكل أشكاله، هو أنسب لقيام الحرية.

١٣- التعدد يسمح بعمليات أساسية في علاقة الأشياء بعضها مع البعض الآخر، ابتداء من الاتصال والانفصال، ثم تتنوع هذه العمليات بحسب المضمون وللكم والكيف إلى درجة هائلة، وهو ما يسمح لإمكانات لا نهائية في حرية التعامل مع الأشياء ومع البشر.

١٤- التعدد يعني، في حده الأدنى، وجود شيئين منفصلين على نحو ما من الأجزاء، وبينهما "مسافة" ماء، ملحية أو معنوية. هذه "المسافة اللبينية" تسمح بحد أدنى، يمكن أن يتزايد، ولكل من الشئيين، من حرية الحركة بإزاء الآخر.

١٥- التعدد يقوم بين أشياء مختلفة، ويقوم أيضًا في داخل نفس الشيء، من حيث تعدد أوجهه وجوانبه ووظائفه. وهو ما يؤدي إلى تنوع كبير في إمكانات مواقف نفس الشيء وإبازاته.

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

١٦- قلنا إنه لا حرية إلا في موقف. وتختلف طبيعة الموقف بحسب علاقات عناصره من حيث التجاور والتتالي والتعاقب، وهو ما يسمح بمساحة أكبر من إمكانات الحرية.

١٧- أي شيء يشير إلى شيء آخر. فعل الحرية، إذن، يشير بالضرورة إلى أشياء سابقة عليه، وإلى أخرى تالية عليه فضلا عن تلك "المحايثة" له.

١٨- فعل الحرية لا بد أن يكون دخولا في علاقة مع شيء ما، وفي نفس الوقت يكون خروجاً عن علاقة مع آخر.

١٩- المتعددات بينها اعتمادات أو اعتمادات متبادلة من درجة أو أخرى، وبطريق مباشر أو غير مباشر، إذن بينها تأثير متبادل. لهذا، فإنك تترك أحيانا، وأنت تتعامل مع شيء معين، أنك إنما تتعامل في نفس الوقت، بطريقة مباشر أو غير مباشر، على درجة أو أخرى، مع أشياء كثيرة.

٢٠- الكل غير حاصل الجمع. إذن دخول عامل للحرية على عناصر موقف ما يغير من "كيمياء التفاعل" فيما بينها. إن عمل الأحرار ليس كعمل العبيد.

٢١- التعدد يؤدي إلى أنه، في ممارسة الحرية، يكون هناك موقف وعناصر وعوامل، وكذلك بدء وعمليات وتطورات واختتام ما.

٢٢- التعدد يؤدي إلى وجود خطوات وتقال وتعاقب في ممارسة الحرية.

٢٣- التعدد يأخذ أحيانا شكل التعدد الزماني، أي تتالي اللحظات من جهة، وتوقع فنوم زمان تال (المستقبل) من جهة أخرى. وفي المستقبل يمكن أن أفعل ما لم أفعله في الماضي.

٢٤- من نتائج التعدد المكاني لاختلاف السلوك الحر لنفس الفاعل بين أماكن مختلفة.

٢٥- في السجن، وفي للنظم الاستبدادي، حيث تقل درجة المتعددات على نحو ملحوظ تقل درجات الاختلاف في السلوك عند نفس الأفراد وعند أفراد مختلفين.

٢٦- في الحرية نعيد تنظيم مواقع الأمور والأشياء. ولولا التعدد، والتغير، لما كان هذا ممكنا.

٢٧- كلما زادت قوة مدخل التعدد في عمل حاسة ما، كلما ازدادت ثراء، لأن التعدد يزيد من مدى حرية عملها. ومن هنا يظهر تفوق الإبصار. (لاحظ اجتماع التعدد والحرية والثراء).

٢٨- إن كان التعدد وهما، إذن فإن الحرية وهم.

٢٩- العالم متعدد المكونات، ولكنه كل منظم، من حيث هو كل ومن حيث أجزاءه. إذن، أفعال الحرية لا تواجه أشياء منعزلة، بل تواجه كليات وتنظيمات على درجات. حتى اصبعي وهو يواجه مفتاح للضوء: هو يواجه كلا وتنظيما، ومن خلفه يقوم كل وتنظيم (هو الذات).

٣٠- كذلك: العالم ليس مسرحية مرسلّة يؤدي فيها أي شخص أي دور.

٣١- من الطبيعي أن يؤدي التعدد إلى عزلة نسبية وإلى انفصالات. اتخاذ القرار يتم في عزلة ويؤدي إلى انعزال عن أشياء. كما يؤدي إلى نتائج غير متوقعة.

٣٢- في الحرية دوما إمكان الانفصال عن الجماعة. ("اعتزلنا واصل").

٣٣- يظهر التعدد في الأشياء وفي العمليات الطبيعية وفي الإجراءات البشرية ومنها تلك الذهنية (من يتوافر لديه تعدد أكثر من حيث "مدخل النظر" يتفوق على غيره، ويمكن أن يصبح "العبقري"). ثم هناك التعدد بين البشر أفرادا وتجمعات وثقافات واهتمامات ومستويات ... وبالنظر إلى كل هذا تصبح ممارسة الحرية أمرا صعبا أحيانا.

٣٤- تتجمع المتعدّات في مجموعات وكليات وتنظيمات قريبة أو بعيدة. إذن، ممارسة الحرية مع شيء أو مجموعة من المتعدّات يكون له بالضرورة ألق قريب أو بعيد من مجموعات أخرى، وقد تكون خافية على النظر المباشر.

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

٣٥- إذن، الحرية الأعلى هي التي تستطيع التوصل إلى وعي أوسع بأفاق الموقف المحدد غير المنظورة، هي التي تدرك العلاقات والاعتمادات والكليات التي ينبغي عمل الحساب لها. هكذا يكون القائد العبقري، وهو بهذا أكثر حرية من الجندي المنفذ لمهمة محددة.

٣٦- قيام المتعددات في العالم إشارة إلى أنه مهيئ لاستقبال فعل الحرية، ولكن الفعل مصدره الذات البشرية. إذن، التعدد في العالم هو مجرد شرط لإمكان الحرية. إن الإنسان مهيئ وقادر على فعل الحرية، أما العالم فإنه مهيئ لها فقط، أي لاستقبال أفعالها.

٣٧- أي شيء هو واحد وكثير معاً، وبالتالي، ومن حيث الكثرة، فإنه قابل للتعامل معه من عدة وجوه مختلفة، وهو ما يؤسس لحرية من يتعامل معه أن يتوجه إليه من هذا الوجه أو ذاك.

٣٨- لا حرية إلا بإزاء ذات أخرى وأشياء.

٣٩- كل حرية تنشئ علاقة، إما مع الذات أو مع الآخر، أو مع الأمر المختار وذلك غير المختار، أو مع نموذج تصوري للسلوك، وغير ذلك.

٤٠- في ظل التعدد وكثرة أوجه نفس الشيء، فإن كل حرية هي علاقة نسبية وليست مطلقة.

٤١- علينا التمييز بين "موقف الحرية" و"مجال الحرية" و"إطار الحرية".

٤٢- "مجال الحرية" هو ميدان ما أن تتخله حتى تفرض عليك قواعد معينة للسلوك (كالدخول إلى المسرح، أو إلى الحمام الشرقي).

٤٣- التعدد هو الذي يسمح بالبحث والاستكشاف والمحاولة وإعادة المحاولة.

ثانياً: نتائج مبدأ التفرد

- ١- تفرد كل كيان بشري يؤدي إلى مصالح مختلفة لكل كيان، حتى بين الأم والرضيع.
- ٢- التفرد يعني الاستقلال وأن يكون الكيان قائماً بذاته (نسبياً) وله خصوصيته، فلا يمكن أن يكون متطابقاً تماماً مع أي كيان آخر.
- ٣- ولكن التفرد لا يعني انعدام العلاقات الإيجابية مع الكائنات الأخرى.
- ٤- التفرد انفصال وصلة معاً.
- ٥- مدار الاستقلال ومحدده هو التكوين المخصوص للشيء أو الكيان (قارن الحيوانات الطفيلية والرضيع والخادم والعاشق مع البطل والقائد والزاهد والسيد، وراجع أسباب فناء الديناصورات).
- ٦- التعدد والتفرد يؤديان إلى التمايز.
- ٧- كل كيان إنساني هو كيان متفرد مستقل متميز بحدود جسمه وبتكوين جهازه الذهني، وهو مربوط إليهما وحدهما جوهرياً (إلا في حالات مرضية أو استثنائية)

ثالثاً: نتائج مبدأ الغيرية

- ١- الحرية الاجتماعية هي دائماً بإزاء الغير، قرُب أو بعد، ولا حرية إلا بإزاء آخر، شيئاً كان أم أمراً أم ذاتاً.
- ٢- أي غير "يفتقر" على نحو أو آخر إلى غيره. إذن الحرية تحتاج إلى الغير.
- ٣- وجود الغير هو نوع من الخروج عن الذات، على الأقل على مستوى لإركاه.
- ٤- في داخل نفس الذات، ونفس الكيان، يكون هناك "أغيار" باعتبار ما، وبالتالي فليس هناك تناسق تام بين مكونات شيء ما. إذن، فعل الحرية عند

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

الذات قد لا يكون تعبيراً خالصاً عن الذات من حيث هي كل، وقد يلقي مقاومة أو معارضة أو إحباطاً من داخل الذات نفسها. يظهر هذا في الفرد وفي الجماعة عند ممارسة فعل الحرية.

٥- الغيرية لا تنفي إمكان الاتصال والتفاعل والترابط بين أغيار. والحرية، من أحد جوانبها، هي اتصال بالغير.

٦- ومادام للغير مصالح مختلفة، فإن في كل اتصال معه يقوم إمكان التكامل والصراع معاً، وعليه فإن فعل الحرية هو فعل تفاعلي وبراغي، دوماً موازين للقوة بين الأطراف.

٧- إذا كان كل أمر وجوداً، فإن غيره هو، على نحو ما، "لا وجود". إذن الحرية، بطريقة أو بأخرى، هي إطلاقة على اللاوجود.

رابعاً: نتائج مبدأ التنوع

١- على أساس التنوع يمكن الحرية للقيام بالاختيار، وبالاختيار المتعدد والمتنلي.

٢- التنوع يؤدي إلى الثراء، والحرية على اتصال وثيق بالثراء دوماً.

٣- لا يوجد مثلٌ مطلق. إذن، في سلوك الحرية، لا يوجد من يختار "نفس" الأمر تماماً.

٤- التنوع مدخل إلى التباين، والتباين يؤدي إلى "المسافة البيئية" المادية أو المعنوية، وهي معبر ضروري يعبره فعل الحرية.

خامساً: نتائج مبدأ الاختلاف

١- قيام الاختلاف يؤسس للزوم الاختيار.

٢- الحرية تقوم على الاختلاف، وتؤدي إلى لختلاف.

٣- الحرية شأنها شأن الحياة: تبدأ من المتجانس وتنتهي إلى المختلف.

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

- ٤- الحرية لا تحصل المطلق، بل المختلف.
- ٥- في الحرية يبقى، دوماً، "توق" إلى المختلف والمغاير.
- ٦- المختلف يعني الجديد، والحرية تأتي بجديد دائماً.
- ٧- الاختلاف يؤدي إلى ظهور غير المتوقع. وأفعال الحرية هي إقامة لروابط وإيجاد لمواقف جديدة غير متوقعة، وبطريقة غير معتادة أحياناً (العادة لا تتماشى كثيراً مع الحرية)، وقد تظهر "المفاجأة".
- ٨- في السجن وفي النظام الاستبدادي نقل المفاجآت إلى أقصى درجة، لأنهما يرفضان الاختلاف والحرية.
- ٩- بالتعدد والاختلاف والجديد يمكن لفعل الحرية أن يصل إلى ما لم يخطر على قلب بشر.
- ١٠- ممارسة الحرية إلى درجة قصوى تؤدي إلى الاختلاف عن الجماعة إلى درجة قصوى مقابلة.
- ١١- بسبب الاختلاف تتعدد أفعال الحرية، بين أفراد مختلفين، بإزاء نفس الموقف ذي العناصر المتنوعة.

سادساً: نتائج مبدأ التغيير

- ١- مع التغيير تظهر العمليات والتحويلات والتفاعلات، وأحداث وظهور وتبدلات، وبدايات ونهايات وانتقالات، وقمة واختفاء. كل هذه المفاهيم ينبغي أخذها في الاعتبار عند تناول جوانب فعل الحرية:
- ٢- حيث إن أي تغيير يفترض ثباتاً نسبياً إلى جواره، إذن فإنه لا توجد حرية كاملة، لأن ممارسة الحرية تعني تغييراً في وضع الكائن، وهو لا يتغير ب كله.
- ٣- كما أن التغيير لا يفهم ولا يقوم إلا على ضوء الثبات وبقيامه، فإن الحرية لا تفهم ولا تقوم إلا على ضوء الحدود والقيود وبوجودهما.

الباب الثالث.....نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

- ٤- نفي التغير هو نفي لمحض إمكان الحرية.
- ٥- يتم التغير أحياناً من ضد إلى ضد، وكذا الحرية.
- ٦- التغير حدث، وكذلك الحرية.
- ٧- "التغير" من "الغير"، والحرية هي انتقال إلى غير.
- ٨- فعل الحرية هو اتجاه نحو الجديد، والجديد هو نتيجة لتغير ما، إذن الحرية تفترض التغير بالضرورة.
- ٩- التغير يتطلب وقتاً، لأنه نتيجة لمجموعة متتالية من التحولات، وكذلك الحرية. (الحرية البشرية بعيدة عن نموذج "كن فيكون").
- ١٠- التغير قد يتجه إلى إحداث النقص، وكذلك الحرية.
- ١١- التغير يتجه إلى المجهول (نسبياً)، وكذلك الحرية، ومن هنا كان عدم اليقين حول مستقبل الموقف الذي يدخل عليه عامل الحرية.
- ١٢- لو أمكن التحكم في التغير، فإنه سيمنح التحكم في أفعال الحرية.
- ١٣- التغير لا يعرف الارتداد، وكذلك أفعال الحرية. ما كان قد كان.
- ١٤- في موقف الحرية، كما في موقف التغير، هناك فاعل ومنفعل.

سابعاً: نتائج مبدأ الإمكان

- ١- كل فعل حر هو عرض.
- ٢- مشارف الإمكان هي حدود العدم، فالحرية هي بالضرورة، بحكم اعتمادها على الإمكان، إطلاقة على العدم، على الأقل في وجه العدم المسمى "بالفشل".
- ٣- سبق أن رأينا أن الحرية تفترض اللاوجود، والإمكان مدخل إلى اللاوجود..

الباب الثالث. ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

٤- الممكنات متعددة، والمختار واحد بين متعدّدات، إذن الاختيار الحر نفي في جانب منه، من حيث إنه ينفي الممكنات المتروكة.

٥- الإمكان يفتح الباب أمام القابلية وأمام المرونة، وهما من سمات الحرية.

٦- يمكن أن نحدد، في كل موقف، خط الممارسة الحرة الذي يمتد من الممكن حتى المتحقق المتعين.

٧- مع تعدد الممكنات يصبح معنى "أنت حر"، أحيانا، أنك متروك في العراء.

٨- القول بالإمكان يؤدي إلى القول باللامتلاء، إذن بوجود فراغ أو خلاء تصوريين، وهما معبر ضروري للحرية.

٩- حيثما لا إمكان هناك، يكون الاختناق. من هنا صلة قوية بين الحرية والتنفس.

١٠- الممكنات لا نهائية العدد، وكذلك أفعال الحرية وأشكالها.

١١- يظل الأمر معلقا في سقف عالم الممكنات، حتى يأتي فعل الحرية ليحسم الموقف منه إيجابا أو سلبا.

١٢- الإمكان هو مجلى للاتحدّد، وشرط من شروط فعل الحرية أن يكون الموقف غير محدد، وقابلا للتحدّد، من بعض جوانبه على الأقل، وكلما زادت الجوانب غير المحددة زادت إمكانات الحرية.

١٣- في الممكن، من حيث هو ممكن، تتساوى نسبة الوجود والعدم، حتى يأتي فعل الحرية. والحرية ذاتها تؤدي إلى وجود أو عدم.

١٤- عالم الممكنات هائل الاتساع، وما أقل ما نعرفه منه، وما أعظم الغائب والمجهول. وعالم الحرية متسع بقدر اتساع عالم الممكنات.

١٥- اعتمادا على مبدأ الإمكان، وعلى سمة القابلية الناتجة عنه، فإن الحرية تعتمد على قابلية الأشياء لتلقي الأفعال والصفات والتكوينات المختلفة.

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

- ١٦- الممكن يحتاج إلى مرجح، وكذلك مكنة الحرية تحتاج إلى قرار الاختيار، وإلى العزم على تنفيذه وإخراجه إلى الوجود.
- ١٧- الممكن يخرج إلى الوجود بنشاط ما، وكذلك الحرية تظهر في أفعال.
- ١٨- ما بين الإمكان والتحقق يقوم سر، وكذلك يقوم سر ما بين مكنة الحرية والفعل الحر.

ثامنا: نتائج مبدأ الحدوث

- ١- الحادث جزئي، وكذلك فعل الحرية.
- ٢- للحادث كان يمكن ألا يحدث، لهذا يمكن للترجع عن فعل حر إلى فعل مختلف.
- ٣- لا حرية إلا فيما هو حادث. الضروري لا حرية فيه، وكذلك المطلق.
- ٤- الحادث عابر وزمني ومؤقت، وكذلك الحرية.
- ٥- العرض حدث، ويمكن أن يكون بالإيجاب والسلب، وهذا هو ما يسمح بحرية الإضافة والحذف.

تاسعا: نتائج التأسيس الحيوي العام

- ١- النظام، من حيث الأساس، عام في الطبيعة، فهل تكون الحرية خروجاً على النظام ؟
- ٢- الحرية لابد أن تظهر في فعل، إذن في حدث طبيعي، إذن هي تخضع، من جانب ما، للمبادئ العامة للنظام الطبيعي.
- ٣- إذا كان النظام الكامل يؤدي إلى واحدة الشكل والتكرار المستمر والتشابه التام، فإن الحرية تنتمي إلى إطار الاختلاف والتفرد والتميز.

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

- ٤- يبدو أن النظام الأساسي العام لا يتعارض مع إمكان قيام اختلافات فردية، وهى خروج عن خط التوحد والتشابه والتكرار بغير استثناء.
- ٥- هناك ضرورة من حيث الأساسيات والعموميات، ولكنك كلما نزلت إلى التفاصيل والجزئيات كلما لبتعدت عن إلزام حكم الضرورة وظهر الإمكان.
- ٦- مبدأ التحدد يسمح بالتنبؤ، ولكن من غير الممكن، منطقياً، أن نتنبأ بفعل الحرية تحديداً، وإن أمكن إعداد ثبت بمعظم الاختيارات الممكنة.
- ٧- مبدأ التحدد المتخرج هو الذي يمكننا من الحكم بالحرية المطردة من عالم الحياة عموماً إلى عالم الإنسان خصوصاً (وهل هناك بشر أكثر حرية من آخرين ؟ بالمعرفة مثلاً ؟ بالتنبؤ والتحسب ؟).
- ٨- مبدأ السببية لا يتعارض مع الحرية، لأن الحرية تظهر في أفعال، وهى بالضرورة نتائج لأنشطة مختلفة، ولكنها تتم، على مستوى أو آخر، بالاختيار بين بدائل.
- ٩- نستنتج من سمات الكائن الحي أن الحرية مبادرة إلى جوار أنها استجابة للموقف (للبيئة).
- ١٠- الظاهرة الحيوية فيها تكيف وهدفية ومرونة، وكذلك الحرية.
- ١١- لأن الحياة نشاط منظم متكيف وغرضي، فإنها تبعد بالتدرج عن النمطية المطلقة والواحدية والخضوع التام للمؤثرات الخارجية، فتتزايد بالتالى مظان الحرية.
- ١٢- الأفق العام الأساسى للظاهرة الحيوية هو المحافظة على الحياة، فنستنتج أن الحرية "الصحيحة" هى التى تحافظ على الحياة، وما يضاد الحياة مما ينتسب إلى الحرية يكون هو حرية "مرضية" وغير سوية، ولكنها ممكنة، فيصبح الطريق أمام الشر مفتوحاً.

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

- ١٣- السلوك الحيوي سلوك هدي، وكذلك أفعال الحرية.
- ١٤- الحياة طفرة في نطاق الطبيعة، وهي تشكل تكوينا فريدا بين ظواهر الطبيعة، وكذلك الحرية: هي ظاهرة فريدة، وربما أضفنا "وغير طبيعية".
- ١٥- للكائن الحي ليس مجرد شيء، وكذلك فعل الحرية: هو ليس مجرد "حدث".
- ١٦- الضرورة تؤدي إلى التشابه والمساواة، ومع للظاهرة الحيوية يظهر الاختلاف واللامساواة، وهما يصلان إلى أقصاهما مع أفعال الحرية.
- ١٧- أحد مظاهر الجدة في الظاهرة الحيوية هو ظهور للرد "المتناسب" مع مؤثرات البيئة، وربما قبل هذا في ميدان الحرية القدرة على تغيير الاتجاه.
- ١٨- وهناك نتائج هامة أخرى لسمات التكوين الحيوي العام على طبيعة الحرية، ولكنها تحتاج إلى تفصيل خاص نقوم به عند الحديث المفصل عن طبيعة الحرية.

عاشرا: نتائج التأسيسات الذهنية العامة

(واقعة الوعي، التوجيه الذاتي للذهن، القدرة على الاختيار الذهني)

- ١- لا حرية إلا مع اليقظة والتنبه والوعي (بالمعاني الاصطلاحية التي وضعناها لهذه الكلمات).
- ٢- الخصائص الأساسية للوعي تؤثر بشكل مباشر على طبيعة الحرية.
- ٣- سبق أن أثبتنا تفصيلا (ص ١٤٠-١٤١) مما سبق نقاطا ستة يتلخص فيها ما نراه من دلالة ظاهرة الوعي على الحرية.
- ٤- ونبرز على الخصوص أن بالحرية، على مثال الوعي، تتمايز الذات البشرية عن العالم وعن الآخرين.

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

٥- لا حرية إلا مع ذات هي كيان قائم بنفسه، شأنها في ذلك شأن ضرورة الوعي.

٦- التوجيه الذاتي للذهن هو الأمر المعتاد والطبيعي، إذن الحرية للكائن الإنساني هي الوضع المعتاد والطبيعي، وضدها هو غير الطبيعي.

٧- التوجيه الذاتي للذهن هو الأمر المتوقع من كل إنسان حي، إذن نتوقع من الكائن الإنساني أن يكون حرا.

٨- وكما قد يتخلف تحقق التوجيه الذاتي للذهن، لأسباب مرضية أو استثنائية، كذلك قد يتخلف قيام القدرة على الفعل الحر عند الكائن الإنساني.

٩- التوجيه الذاتي للذهن له حدود، إذن لممارسة مكنة الحرية حدود أيضا.

١٠- التوجيه الذاتي للذهن حركة وفعل وشعور وقصد، وكذلك الحرية أيضا.

١١- وهو قد يكون إيجابيا أو سلبيا، وكذلك تكون هي أيضا.

١٢- قد يصاحب التوجيه الذاتي للذهن شيء من توتر وصراع، وكذلك يكون الحال مع ممارسة الحرية.

١٣- الاختيار الذهني توجيه ذهني بعد تفكير، فيكون التفكير شرطا للحرية. لا حرية بغير تفكير وتكبر وتحسب.

١٤- الاختيار الذهني تعلق ببديل، وكذلك الحرية.

١٥- عادة ما يكون البديل في مجال الاختيار الذهني بدائل عديدة، وكذلك الحال مع الحرية.

١٦- الاختيار الذهني يبيته التعدد والاختلاف، وشيء من التعارض، وتوتر وصراع، وانقسام ذهني أحيانا، وكذلك الأمر مع الحرية.

١٧- حين يتم الاختيار تنتج راحة ذهنية، ويقابل هذا ما يمكن أن يسمى "بالاستمتاع" بممارسة الحرية حين تؤدي إلى نتيجة إيجابية.

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

- ١٨- الاختيار الذهني تحديد وتحدد، وهكذا ستكون نتيجة فعل الحرية.
- ١٩- الاختيار الذهني تعلق وارتباط، وكذلك الحرية. كما أنه تفضيل وفعل وعملية وخلق وحامل لجديد، وكل هذا سوف يتوافر في حالة الحرية.
- ٢٠- وبوجه عام، فإن سائر الجوانب التي عندناها في المتن، لظاهرة الاختيار الذهني، سوف تنتقل إلى مجال الحرية.
- ٢١- وكما يمكن تعليق الاختيار، فإنه يمكن التوقف عن ممارسة فعل الحرية.
- ٢٢- وإذا كان الاختيار الذهني ضرورة، من وجه ما، فهكذا أيضا سوف تكون الحرية، وبنفس القدر.
- ٢٣- الاختيار مبادرة وتفضيل، وكذلك ستكون الحرية، جزئيا على الأقل (لأن الحرية فعل أيضا).

حادي عشر: نتائج التأسيسين التفكير واللفوي

- ١- التفكير حركة، والحرية حركة ونشاط.
- ٢- التفكير رفض وقبول وانتقال، وكذلك الحرية.
- ٣- التفكير إقامة لعلاقة، وكذلك الحرية.
- ٤- التفكير ينتهي إلى نتيجة إيجابية أو سلبية، وفعل الحرية ينتهي إلى إقامة موقف إيجابي أو سلبي.
- ٥- التفكير ينتهي بظهور المختلف أحيانا وظهور مفاجآت وتحولات، وكذلك ستكون الحرية.
- ٦- التفكير خلق لجديد، وهكذا الحرية. الحرية خلقة ومجددة.
- ٧- التفكير ربط والحرية تقيم صلات بين الذات وكائنات وأشياء أخرى، سلبا وإيجابا.

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —————

٨- هل يؤدي اختلاف أنواع التفكير (التقريري، والإشكالي، والعلاجي، والإنشائي أو الإبداعي، والتخيلي) إلى ظهور أنواع مقابلة من الحريات ؟

٩- التفكير ذاته من أهم مجالي ممارسة الحرية ومجالاتها.

١٠- لا تفكير إلا بعد التمييز بين الوحدات التفكيرية الموضوعية أمام الذهن، إذن فلا حرية إلا بعد التمييز بين البدائل بوضوح. لا حرية إلا مع المعرفة ومع التفكير. (راجع ربط البلوغ والسماح بممارسة التعاقدات القانونية الهامة مع من "التمييز").

١١- وصف فعل التفكير يمكن نقله إلى مستوى فعل التدبر الاختياري الحر.

١٢- الأفكار تتحول وتبديل، وكذلك مضمون الاختيار الحر يتحول ويتبدل.

١٣- التفكير عملية متحركة فاعلة وإيجابية وخلقة، وكذلك حال الحرية.

١٤- إذا قسمنا أنشطة الذهن إلى شعور ووجدان وتصور، فهل سنضع حريات مقابلة لهذه الثلاثية ؟ ثم يضاف العمل والفعل.

١٥- ربما كانت هناك ألوان للتفكير يشتد فيها عامل الحرية بالقياس إلى غيرها، من مثل التساؤل والتشكك والافتراض والانتقاد، فضلاً عن التخيل.

١٦- التفكير تنظيم وإعادة تنظيم، وكذلك فعل الحرية.

١٧- عمل التفكير ليس أحادي الجانب (عقليا وحسب)، وكذلك الحرية.

١٨- في التفكير خطأ، وكذلك في الحرية.

١٩- ربما كان من أعلى مجال الحرية اكتشاف أفكار جديدة. العبيد لا يبدعون.

٢٠- التفكير يخلق عالما جديدا للذات، وكذلك الحرية المتسقة المثابرة.

٢١- هناك عالم الفكر، وهناك عالم الحرية.

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

٢٢- بالتفكير لا نعود مربوطين تماما إلى العالم الخارجي والآخرين، وكذلك نكون بممارسة الحرية.

٢٣- بالتفكير يقف فعل الحرية مستقلا عن العالم والآخرين وفي موجهتهم.

٢٤- بالتفكير نقفز فوق اللحظة الحاضرة، وبالحرية نقفز فوق المعطيات المسيطرة الواقعة.

٢٥- الحيوان يعيش مقيدا إلى الحاضر، والتفكير وبالحرية معا يعيش الكائن الإنساني في غير الحاضر.

٢٦- التفكير التخيلي من أعظم سبل الحرية: كل الشعر خيال، والشعر من أعظم مجال حرية الإنسان وانتصاره على قيود الوقائع والعادات والمكررات، وعلى اللغة ذاتها.

٢٧- كل منا يستطيع أن يقول: "نعم"، "لا"، "ليس بعد"، "بشرط"، وغير ذلك، ويمكن ترجمة شتى أفعال الحرية إلى تقريرات لغوية مقابلة.

٢٨- اختلاف اللغات واللهجات والتتغيمات والنبرات هو من أدلة الحرية.

٢٩- الضمائر الكبرى (للمتكلم والمخاطب والغائب في المفرد والجمع) هي المجالات الأساسية لتحرك الحرية.

٣٠- الإمكانيات اللغوية لانهائية، وكذلك إمكانيات الحرية.

٣١- القائل أكثر حرية من المستمع.

٣٢- كما أن المستمع ضرورة لكي يقول القائل ما يقول، كذلك فإن الآخر والشئ ضروريان للفعل الحر.

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

٣٣- في موقف الحرية يكون الفاعل الحر أكثر حرية من الكائنات المقابلة له (أشياء وبشرًا وذهنيات) بفضل "الفعل". الفعل أقوى من رد الفعل. في الفعل حرية أكثر بكثير مما في رد الفعل.

٣٤- الذاكرة باب الحرية، وهو يقابل باب الخلق والإبداع، وباب التخيل كذلك.

الفصل الثاني

نتائج مبادئ التأسيس على الحرية من حيث الحدود والقيود

أولاً: نتائج مبدأ التعدد

- ١- أي شيء يشير إلى شيء آخر وأشياء، ويرتبط، على نحو ما، بهذا أو بذاك، فلا بد من أخذ هذه العلاقات في الاعتبار في فعل الحرية، الذي لا يصبح، إذن، مطلق التصرف.
- ٢- وجود الترابطات يقيد المعاملات. وفي التعامل مع شيء ما لابد أن نأخذ في الاعتبار علاقاته مع الأشياء الأخرى.
- ٣- لا حرية إلا في موقف، والذي هو تعدد من العناصر والعوامل والعلاقات. هذا التعدد بحد ذاته، وهو الذي يسمح بالحرية، يؤدي إلى إقامة قيود عليها.
- ٤- الشيء أو الكائن المفرد فرد وجزء من كل ما، كما يكون في العادة أحد مكونات موقف ما إلى جوار مكونات أخرى، وكل هذا يؤدي إلى تقييد حركته.
- ٥- المسافة القائمة بين الكائن الإنساني والأشياء الآخرين تعوق التأثير الكامل لفعل الحرية. لهذا، لا تكون كل نتائج الأفعال الحرة بحسب المخطط لها من الأصل.

- ٦- لكل شيء "مستلزم" لابد من قيامه أولاً حتى يقوم ذلك الشيء المعين، وهو ما يشكل قيداً بالضرورة. إذن، الحرية تكون أعظم كلما قل عدد

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

المستلزمات لشئ ما أو في موقف ما. (النباتي في ميدان الطعام أكثر حرية من أكل اللحوم، وإرضاع الطفل الصحيح أيسر من إرضاع الطفل المريض الموضوع في المستشفى...).

٧- لا يوجد في التجربة إلا أشياء في علاقات متداخلة، إذن فلا حرية واحدة الموضوع أو الجانب أو العلاقة أو التأثير، بل هناك دوما تعدد يؤدي إلى الاعتقد. فواهم هو، إذن، من يظن أنه، في أي موقف، يتعامل مع أمر واحد وواحد فقط.

٨- التعدد يؤدي إلى إدراك أنه لا يوجد شئ كامل. التعدد مجلى النقص. إذن، في كل حرية، سيكون هناك أمر ما ناقص دوما.

٩- العالم متعدد، ولكنه كل ومنظم. إذن، أفعال الحرية تواجه دوما كليات وتنظيمات.

١٠- هناك في التجربة تنظيمات تستطيع الحرية أن تعدل أو تحور منها، أو حتى أن تلغيها بالكلية، وهناك تنظيمات أخرى لا تستطيع المساس بها.

١١- عند الحديث عن طبيعة الحرية، لا بد من النظر التفصيلي في تأثير النظام في الطبيعة عليها.

١٢- العالم ليس مسرحية مرسله يؤدي فيها أي شخص أي دور.

١٣- التعدد يعني، ضمن ما يعني، وجود كثرة من الآخرين وقيام مصالح متنوعة الأشكال لهم. الآخرون ومصالحهم هم حد لحريتي.

١٤- رأينا أن التعدد يؤدي إلى انفصال، وهو العزلة على المستوى البشري. وينعكس هذا على الحرية: فهي تؤدي بالضرورة إلى شئ من الانفصال وإلى شئ من العزلة، كما أن فعل الحرية ذاته، في لحظة اتخاذ القرار، يتم في عزلة. (راجع مغزى السياج العازل في مقار الانتخابات لحظة إدلاء الناخب بصوته).

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

- ١٥- في الحرية دوماً إمكان الاختلاف عن الجماعة.
- ١٦- المتعددات تتجمع في مجموعات أو كليات نسبية قريبة أو بعيدة. إذن للحرية أفق قريب أو بعيد من تجمعات من متعددات شتى. والممارسة الصائبة للحرية تتطلب للوعي بوجود المتعددات والتجمعات المحيطة بالموقف.
- ١٧- قد يوجد بين المتعددات المجاورة ما هو أقوى منى. وما هو أقوى منى يشكل سلطة، أو على الأقل قوة، أوجهها. في ممارسة الحرية على حساب تأثير السلطات بأنواعها.
- ١٨- التعدد يعني، ضمن ما يعني، اعتمادات متبادلة. إذن، لا يوجد لكائن استقلال مطلق. إذن، فعل الحرية ليس مطلق التصرف.
- ١٩- وجود البشر الآخرين في نفس المجال، مع اختلاف المصالح وتنوع النظر، يؤدي في العادة إلى قدر من التنافس على السيطرة على ذلك المجال، وفي هذا إقامة لسلطة، وكل سلطة قيد وحد.
- ٢٠- كل شيء هو واحد وكثير معاً، وهو ما يعوق انطلاق فعل الحرية وفعاليتها، لأنه من الصعب حساب ردود سائر الجوانب. ومن الصعب، على مستوى الذات الفاعلة، مراعاة مصالح سائر جهاتها (مثال الفنان بين الفن والأسرة)، وقد يعوق بعضها عمل بعض.
- ٢١- إذا انتقد التعدد إلى المرونة أصبح عائقاً دون الحرية (مثال الجيش الضخم المنفرد المتصلبة أقسامه).
- ٢٢- حيث إنه لا حرية إلا في موقف، فإنني لا أصبح أبداً مطلق التصرف.
- ٢٣- كل فعل حر يقيم لى علاقة مع ذاتي أنا نفسى ومع الآخر ومع الأمر المختار وذلك غير المختار وذلك المرفوض ومع نماذج تصورية للسلوك ... وغير ذلك.

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

- ٢٤- نفس الكيان المركب قد لا يكون بين مكوناته تناسق تام (تعدد بغير تنظيم وتنسيق تامين)، وقد يحتوى على أغيار. كل هذا يعوق انطلاق الحرية.
- ٢٥- ما أن يقوم اتصال ورابطة حتى تنشأ على الفور حدود وقيود موازية.
- ٢٦- التعدد يؤدي إلى إمكان التكامل والصراع معاً، وفعل الحرية يكون مقيداً من جهة الصراع (من حيث إمكان المعارضات)، ومن جهة التكامل معاً (من حيث الالتزامات).
- ٢٧- قد يتحول القيد إلى ضد، فتقوم المعاندة والعرقلة والرفض...
- ٢٨- محض التعدد بين البدائل قد يؤدي إلى صعوبة الاختيار، وهو عائق نسبي.
- ٢٩- في أي موقف تعددي يظهر، موضوعياً، تنظيم ما، ويصبح على الفور سلطة، أي قيوداً على فعل الحرية.
- ٣٠- الضرورة الطبيعية حد للحرية.
- ٣١- وجود الأشياء حد للحرية.
- ٣٢- محض وجود الآخر حد للحرية.
- ٣٣- الزمان حد للحرية.
- ٣٤- التكوين الحيوي الإنساني حد للحرية.
- ٣٥- شروط الفعل البشري ومراحل حدود للحرية.
- ٣٦- التكوين المخصوص للجهاز العصبي البشري، وخاصة من حيث عتباته العليا والدنيا، حد للحرية.
- ٣٧- محدودية القوة العضلية الإنسانية حد للحرية ("العين بصيرة وليد قصيرة").
- ٣٨- نفس التكوين الخماسي لأصابع اليد عون وعائق معاً.

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

٣٩- التحدد يؤدي إلى التخارج، وما أكثر الأشياء والأحداث والأمور التي تقع خارج سيطرتي.

٤٠- التحدد يؤدي إلى قيام "المسافة البينية"، للملاية والمعنوية، وهي عائق، على الأقل، دون تمام تأثير فعل الحرية.

٤١- فعل الحرية هو بالضرورة تفاعلي، من بعض جوانبه، وعلى هذا فإنه يتحدد بحسب قوى أطراف التفاعل، ولست فيها إلا طرفاً واحداً.

ثانياً: نتائج مبدأ التفرد

١- تفردى يقابله بالضرورة تفرد الآخر.

٢- التأكيد على التفرد وحده يؤدي إلى إبراز الانفصال وإلى العزلة في النهاية.

٣- التفرد الوجودي ينتج عنه أنك لا تستطيع القيام إلا باختيار واحد في الموقف الواحد.

٤- "أنت متفرد" يمكن أن ينتج عنه أنك وحيد متروك في الخلاء.

٥- الحرية هي نتيجة لاستقلالك، ولكن هناك كذلك استقلال الآخر، وكل تفرد وكل استقلال حد لما يقابله.

ثالثاً: نتائج مبدأ الغيرية

١- الغيرية لا تؤدي إلى إمكان المخالفة وحسب، بل وقد تؤدي إلى تهديد حريتك.

٢- التفرد والغيرية يؤديان إلى إمكان مقاومة الأشياء والكائنات لنا.

٣- الغير يؤدي إلى الضد وإلى النقيض، إذن إلى تهديد حريتك.

٤- لا حرية إلا بإزاء الآخر والأشياء، ولولا الغيرية لما كان الحرية من معنى. إذن الغيرية للحرية هي الجنة والنار معاً، وأحياناً ما يتوهم المرء أنه يتمني عدم وجود الآخر.

الباب الثالث: نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

رابعاً: نتائج مبدأ التنوع

- ١- قد يؤدي للتنوع إلى صعوبة الاختيار، أو عدم القيام به في النهاية.
- ٢- إذا أصبح الحصول على الجديد والمتنوع هدفاً دائماً، تحولت الحرية إلى جحيم.
- ٣- للتنوع قد يؤدي إلى التردد بين البدائل، وقد يفوت "الوقت المناسب" لاتخاذ القرار.

خامساً: نتائج مبدأ الاختلاف

- ١- المختلف هو حد للحرية.
- ٢- الاختلاف قد يؤدي إلى مقاومة فعل الحرية، أو إلى عدم التوافق النسبي على الأقل.
- ٣- الاختلاف يسمح بقيام فعل الحرية وبالفعل الحر المضاد.
- ٤- الاختلاف بين البدائل، إلى حد التضاد، قد يؤدي إلى انقسام الذات على نفسها بشأن القرار. مزيد من الحرية قد يعطل فعل الحرية.

سادساً: نتائج مبدأ التغير

- ١- الزمان، نتيجة للتغير، هو عون للحرية ويمكن أن ينقلب إلى حد لها، في حالتي "ليس بعد" و"فوات الأوان".
- ٢- تقلب الظروف، أي تغيير عوامل الموقف وعناصره، ليس مما يساعد على فعالية فعل الحرية، ويمكن أن يعيقه، أو يجعله بغير معنى.
- ٣- لتكون المعين لشيء أو كائن ما قيد عليه وعلى أفعاله، ومنها أفعال الحرية.
- ٤- لنمو الجسمي يتم رغماً عن، فلا حرية لي في شأنه.

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —————

٥- ينتج عن التغير وظهور الجديد المختلف نتيجةً له أن قد يأتي من الآخر ما كان غير متوقع من تهديد لحريتي.

٦- التغير قد يصيب الحرية ذاتها، فتتحول إلى ممارسة تكرارية.

٧- الحركة ضرورة للحرية، ولكنها كذلك ممارسة فيها إهلاك لقدر من الطاقة الإبداعية الممتعة في الحرية.

٨- الحرية فعل، إذن لها بداية ونهاية، ونهاية كل شيء حد له وعليه.

٩- تغير العناصر والعوامل الدائم يعني أنك لست حراً، في كل لحظة، على نفس النحو من الحرية.

سابعاً: نتائج مبدأ الإمكان

١- مبدأ الإمكان المعمم يعني إمكان نفي حريتي.

٢- الإمكانيات لا نهائية، إذن يصعب اتخاذ قرار الحرية أحياناً.

٣- فعل الحرية كيان هش، نظراً لإمكان خضوعه لتأثيرات لا ندري عنها شيئاً.

٤- الضروري والممتع حدان للحرية.

ثامناً: نتائج مبدأ الحدود

١- الحادث مخصَّص، إذن فعل الحرية هو محدّد لي أنا نفسي.

٢- فعل الحرية حادث، إذن هو سائر إلى فناء.

تاسعاً: نتائج التأسيس الحيوي العام

١- الإنسان كائن طبيعي، إذن كل قوانين الطبيعة قيود عليه.

٢- الحياة ظاهرة استثنائية، إذن الحرية استثناء في العالم.

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

- ٣- هناك ضرورة حاکمة في الطبيعة من حيث الأساسيات ومن حيث العموميات، إذن الحرية تعمل لزوما في إطار حكم الضرورة.
- ٤- لا مناص من أن تتم أفعال الحرية في إطار مبدأ السببية على هيئة مرجعية موازية.

عاشرا: نتائج التأسيسات الذهنية العامة

- ١- لا ذهن بغير دماغ، إذن لا حرية بغير جسم، وتكون نوعية الجسم وأعضاؤه وأحواله قيودا على الحرية.
- ٢- كل نشاط ذهني يتم في الزمان، إذن الزمان حد للحرية بكل المعاني.
- ٣- هناك حالات ذهنية لا أقوم بتوجيهها ذاتيا، من مثل معلومات تفرض على من خارجي أو تأثير مقصود على؛ وهذه كلها تشكل قيودا على الذهن، فهي قيود على الحرية بالتالي (الإعلانات المغرضة قيود على الحرية).
- ٤- للتوجيه الذاتي للذهن ليس مطلق للسلطان، إذن حريتي لها حدود بالضرورة.
- ٥- هناك قيود عصبية وجسمية على التوجيه الذاتي للذهن، فهي بالتالي قيود على الحرية.
- ٦- كل اختيار ذهني هو قيد على الاختيارات المستقبلية لي أنا نفسي، وعلى ذاتي بأكملها.

حادي عشر: نتائج التأسيس التفكيري

- ١- ما أستنتجه من نفس المقدمات يختلف عما يستنتجه غيري، بفضل التعدد والاختلاف. إذن، حريتي نسبية لا مطلقة. ولو استطعت استنتاج سائر النتائج التي يمكن أن يستنتجها كل الآخرين بغير تخلف، إذن لأصبحت حريتي كاملة وقوتي تامة محيطية، وليس هذا هو حال الإنسان، ولن يكون.

الباب الثالث ————— نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية —

٢- أنا أفكر، وغيري يفكر، وكلانا يفكر بطريقة مختلفة. إذن، في نفس النفس، ومع ظهور حريتي، تظهر حرية الآخر.

٣- التفكير ربط بين أمور على طريقة ما، وهناك طرائق أخرى ممكنة. إذن، الحرية نسبية.

٤- التفكير متغير، واختياراتي الحرة كذلك قد تتغير.

٥- التفكير فعل فردي وحميم، وكذلك الحرية: هي حالة فردية جدا وحميمة جدا.

تأسيس الحرية (مقدمة إلى أصوليات الإنسان)

الصفحة

فهرس

٥	تصدير.....
٧	مقدمة عامة.....

الباب الأول الأسس الوجودية للحرية

٢٣	الفصل الأول: مقدمات.....
	الفصل الثاني: الأساس الوجودية للرئيسى الأول للحرية
٤١	الإنسانية: التعدد.....
	الفصل الثالث : أسس وجودية ثانوية للحرية الإنسانية تنتج عن مبدأ التعدد
٦١	الفصل الرابع : الأساس لوجودى الرئيسى لثنى للحرية: لتغير.....
٧١	الفصل الخامس: أساسان وجوديان رئيسيان للحرية ثالث ورابع:.....
٧٩	الإمكان والحدوث.....

الباب الثانى الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية

٩١	الفصل الأول : الضرورة فى الطبيعة.....
	الفصل الثانى : للتأسيس الحيوى الأول للحرية الإنسانية: سمات التكوين الحيوى
١١٥	العام وغيرها.....
	الفصل الثالث : للتأسيس الحيوى لثنى للحرية الإنسانية: التأسيس الذهني العام:
١٢٥	واقعة الوعى.....

الفصل الرابع: التأسيس الحيوى الثالث للحرية الإنسانية: التأسيس الشعورى:	
القدرة على التوجيه الذاتى للذهن	١٤٣
الفصل الخامس: التأسيس الحيوى الرابع للحرية الإنسانية:	
التأسيس الاختيارى: القدرة على الاختيار الذهني.	١٥١
الفصل السادس: التأسيس الحيوى الخامس للحرية الإنسانية:	
للتأسيس للتفكيرى.....	١٦١
الفصل السابع : التأسيس الحيوى السادس للحرية الإنسانية:	
التأسيس للغوى	١٧٥

الباب الثالث

نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية وحدودها والقيود عليها

الفصل الأول: نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية	١٨٩
الفصل الثانى: نتائج مبادئ التأسيس على الحرية من حيث الحدود والقيود	٢٠٧

أ. د. عزت قرنى

لمحات من السيرة الذاتية

* نال ليسانس الفلسفة وعلم النفس من كلية الآداب بجامعة القاهرة مع مرتبة الشرف الثانية عام ١٩٦٠م، كما نال الدبلوم العامة فى التربية من جامعة عين شمس عام ١٩٦١م. وفى عام ١٩٧٥م نال الدبلوم فى الآثار القديمة من كلية الآثار بجامعة القاهرة.

* بعد أن عين معيدا فى قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة عين شمس فى إبريل ١٩٦٢م، درس فى فرنسا لمدة عشرة أعوام متصلة ١٩٦٢-١٩٧٢م، وزار خلالها ألمانيا وإنجلترا وإيطاليا (حيث تعلم اللغة الإيطالية) وأسبانيا زيارات مطولة. وقد حصل على دكتوراه الدولة فى الآداب من السوربون عام ١٩٧٢م، بدرجة الشرف الأولى (فى تخصص تاريخ الفلسفة اليونانية).

* عين مدرسا فى كلية الآداب بجامعة عين شمس عام ١٩٧٢م، وأستاذًا عام ١٩٨٣م، ورئيسا لقسم الفلسفة عام ١٩٨٥م، ويعمل حاليا أستاذًا بجامعة الكويت.

* زار الولايات المتحدة الأمريكية لمدة عام أكاديمى فى مركز دراسات للشرق الأوسط بجامعة Utah ٧٦/٧٧م، ودرّس هناك فصلاً دراسياً لطلاب الدراسات العليا، كما قضى جزءاً من سنة تفرغ علمى (١٩٩٨ - ١٩٩٩م) استاذاً زائراً بجامعة "كليرمنت" فى كاليفورنيا.

* ترجماته لأفلاطون هى أول ترجمات، فى العربية، عن اليونانية القديمة مباشرة، لمحاورات كاملة لأفلاطون.

* نال أول كتبه، "أفلاطون. فيدون. في خلود النفس" (١٩٧٣م) جائزة الدولة التشجيعية عام ١٩٧٥م.

* نال عام ١٩٧٦م "وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى".

* إلى جوار مؤلفاته، فله ترجمات عن اليونانية القديمة والفرنسية والألمانية والانجليزية.

* له سبعة عشر كتاباً، وأكثر من خمسة وعشرين بحثاً أكاديمياً مطولاً بالعربية والفرنسية، وأكثر من ثلاثين بحثاً محكماً في موسوعات فلسفية مثل "الموسوعة الفلسفية العربية" ببيروت و"موسوعة العلوم السياسية" بالكويت.

* مجالات الاهتمام: محاولة تقديم فكر فلسفي لتقافتنا نحن، الآثار المصرية والفكر المصري القديم، تاريخ الفلسفة اليونانية، فلسفة الفن، الفكر الحديث، الفكر السياسي والاجتماعي، أصول الأخلاق.

تأسيس الحرية

مقدمة إلى أصوليات الإنسان

هذا الكتاب

يبرز المؤلف أهمية مسألة الحرية في هذا العصر ، ويهتم بإظهار أسئلة الحرية على نحو تفصيلي ، ثم يضع السؤال المحوري : لكي تكون الحرية ممكنة وقائمة ، فما هي الأسس التي لا بد من توافرها حتى يتم ذلك ؟ وهل هي متوافرة ؟ وإلى أي حد ؟ وبعد الفحص المدقق في تلك الأسس والإشارة إلى مكان الضرورة في الطبيعة ، يبين المؤلف أن محض الأسس التي تسمح بإمكان الحرية وقيامها تؤدي إلى ظهور حدود وقيود وعوائق أمامها .

إن هذا الكتاب يؤسس للحرية ، ولكنه أيضاً يؤسس لنظرية في الطبيعة والإنسان تتطرق معها أصولياتنا العقلية (فلسفتنا) الجديدة .

ظهرت لنفس المؤلف مجموعة "بناء الفلسفة الجديدة" :

١- تأسيس الحرية.

٢- طبيعة الحرية.

٣- الذات ونظرية الفعل.

أحمد غريب